

مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي



Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لنشر الفكر الاسلامي
في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة



الآراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن موقف
المبتقى، الحريصة على الانفتاح لمختلف
الآراء الحدية والمفيدة.

الفهرس العام للمقالات باللغة العربية

- كلمة الافتتاح

١ - الاسلام والمفاهيم الغربية المعاصرة للتاريخ
أحمد اوبير

٢ - الكنيسة القبطية بين تراثها والمسلمين والقوة الثالثة
محمد مورو

٣ - كتاب شفاء الغليل في العلاقة بين عثمان وجبريل
أحمد محمد الدوي

٤ - ملاحظات حول دور حزب الخلاص التركي في الحياة السياسية التركية
ابراهيم مادوهر

٥ - مختارات وملخصات

٦ - فتاوى حول الجهاد في فلسطين

٧ - كشاف المقالات الاسلامية في المجالات الغربية والشرقية

٨ - فهرست لموضوعات مختارة باللغات العربية والانجليزية والفرنسية
الاسلامية في ايران ١٩٨٠ - ١٩٨٥
محي الدين عطية

فهرست المقالات باللغتين الفرنسية والانجليزية

- ١ - الاسلام والقضية الفلسطينية
أحمد صادق (راجع مختارات وملخصات ص ١)
- ٢ - مختارات من كتابات محمد اقبال
(راجع مختارات وملخصات ص ٤)
- ٣ - الزكاة حسب المذاهب الخمسة
محمد حواد معية (راجع مختارات وملخصات ص ٧)
- ٤ - المرأة بين القرآن والقانون المدني الفرنسي
عثمان سقورا (راجع مختارات وملخصات ص ١٣)
- ٥ - الحركة الشيوعية في فلسطين
شبير نافع (راجع مختارات وملخصات ص ١٥)
- ٦ - «البربرية الشرقية» و «الاستبداد الشرقي»
او تنظير الحق الاستعماري حول الشرق
عميف ابي مزاح (راجع مختارات وملخصات ص ١٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون
واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا

السلام عليكم

يصدر العدد الخامس من «المنتقى» - وهو العدد الاول من السنة الثانية - في ظروف ملاءها التفاؤل واكتنفتها الصعاب
فعي كل بقعة من بقاع المعمورة نرى أفواجا جديدة من الناس وهي تدخل في دين التوحيد وتحطم ربوبيات اللات والعزى من أصنام القرن العشرين اننا نرى ملايين جديدة من المسلمين تتوحه بنفوسها نحو قفلة واحدة. وتسعى في حياتها وأعمالها لمرضاة الواحد الأحد اننا نرى المسلمين وهم أكثر عزما من أي وقت مضى لنشر دينهم مسجد في حي بسيط، أو مجلة فكرية ترفع راية الاسلام أو مدرسة قرآنية لتعليم أطفال المسلمين صروح غير ذات شأن كبير إذا نظرنا اليها على انفراد، هي منجزات عظيمة عندما تصبح جزءاً من أمة الاسلام ومن سعيها الحقيقي لنشر كلمتها واداء رسالتها نرى المسلمين ينهضون هنا وهناك يقومون مسيرتهم، يوحدون صفوفهم، يتعرفون على قادتهم وأولياء امرهم، يجعلون شرعهم منهج حياتهم، ينفصون عن انفسهم ثياب الكسل وعن عقولهم ضلالات الجاهلية والتغرب
مقابل هذا التفاؤل الذي يمثله ارتفاع شأن الاسلام وعزته نرى المسلمين يملكون بأحلك الظروف وأصعبها فشعوبهم تدفع بصدورها العارية هجمات أعتى آلات الحرب وآخر مبتكرات العلم في مجال القتل والتدمير. بلدانهم تتعرض للغزو

والعدوان والتقسيم . علماؤهم يقتلون ويعدون ويعدمون ولا من ناصر أو محب
وبيارهم العامرة تتحول الى صحاري ومديهم تخرت على رؤوسهم قصفا أو نهبا أو
سفا رحالهم ونساؤهم، شيوخهم واطفالهم يهرون أو يهاجرون هم لاجئين هنا
ومشردين هناك سمعتهم تتعرض لأشرس حملات التشويه ويقال بحقهم أبشع أنواع
الكذب من مؤسسات تمتلك كل المؤهلات عدا مؤهلات الأمانة والصدق
تلك هي بعض مقومات التفاؤل، وهذه هي صورة لعدد من المصاعب ولكن ليست
هذه هي سنة الحياة فلولوا الصعاب لما سار الانسان الى ربه كدحاً يتقرب الى الله
بحسن الأعمال

يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمكم
شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى
(المائدة ٨)

أيها القاريء الكريم لاند انك ستلاحظ اننا أجرينا في هذا العدد بعض
التغييرات وذلك على ضوء تجربة العام المنصرم وذلك في مجالي الحانب الفني وجانب
المصموم

— ففي الحانب الفني لم يتبع ترقيما موحداً لعموم المحلة، بل سرنا على ترقيم كل مقال
على حدة هذا الاحراء — وبظراً لطابع عملنا الخاص — سيساعدنا في محال التوبيخ
والتقيد بمواعيد الصدور، إضافة الى ما نتوقعه من فائدة في أعمال إعادة النشر ان
هذا الاحراء لن يعير كثيراً بالنسبة للقاريء، كما بأمل خصوصاً بعد ان أضفنا عنوان
المقال واسم الكاتب على جميع صفحات المقال وما على القاريء الكريم سوى متابعة
المقالات كما هي واردة بتسلسلها في فهرست العدد

— أما من حيث المصموم فهناك حطة لاصافة عدد من الأبواب الثابتة في المحلة وهعلا
سيجد القاريء باباً جديداً وهو كشف المقالات والأبحاث الاسلامية الصادرة في
دوريات تصدر في مختلف أنحاء العالم وسنسعى من خلال هذا الباب — وبالتدريج —
للاستفادة الى أقصى حد ممكن من تعددية لغات المجلة لنصل الى تطوير هذا الباب من
حيث شموليته ونوعية التوبيخ فيه وبهذه المناسبة لا يسعنا إلا تقديم جزيل شكرنا
للاخوة العاملين في مجلة «الفهرست البيروتية»، المجلة الرائدة في مجال كشف
الدوريات العربية، وخصوصاً لرئيس تحريرها الاستاد سمير الشيخ على المعاونة التي
منحت لنا والتي أعانتنا في إخراج هذا العمل والاستمرار فيه وتطويره انشاء الله.
ان هذا الباب سيكون أفضل مساعد للباحث المسلم والمتتبع للشؤون الاسلامية
خصوصاً وأنه يسعى الى تجاوز حاجز اللغة وان المشتركين في «المنتقى»

يستطيعون ان يطلبوا من الآن نسخاً مصورة لعدد من المقالات التي يرعون الاطلاع عليها شريطة عدم وجود اعتراض على ذلك من قبل أصحاب العلاقة وعلى ان يكون عدد النسخ المطلوبة ضمن الحد المعقول. كما ان طلب ترجمة بعض المقالات من لغة الى أخرى هو أمر نسعى الى تحقيقه مقابل عوض معين يمكن معرفته عن طريق الاتصال المباشر

وكما وعدنا القراء الكرام حول نشر المقالات الواردة الى «المنتقى» تناعاً فأنا قمنا في هذا العدد بنشر عدة مقالات وردتنا منها

- ١ - كتاب شفاء الغليل للدكتور أحمد محمد الدوي
- ٢ - الكنيسة القبطية بين تراثها والقوة الثالثة للدكتور محمد مورو
- ٣ - الحركة السيوعية في فلسطين للاستاد ستير رافع
- ٤ - الاستعداد الشرقي والبربرية الشرقية للدكتور عفيفي أبي فراح

نؤكد مرة أخرى بأن نشر ما يردنا لا يعني بالضرورة الاتفاق مع مصمون المقالة الواردة لكننا نسعى بذلك الى تطوير الحوار والتبادل وسنستمر على هذه السياسة ولا نشترط لما يستر سوى الجدية والالتزام
نرجو ان يلقى عملنا هذا قبول الله ومرضاته كما نرجو ان يلقى قبول وتشجيع القاريء الكريم وعلى الله توكلنا وهو نعم الوكيل

الاسلام

والمفاهيم الغربية المعاصرة للتاريخ

أحمد أوبير *

إن المستأ المباشر وغير المباشر لكافة الأزمات الخطيرة التي يعيشها العالم اليوم هو ما يمكن تسميته بنظام الهيمنة العربية والذي قام منذ عام ١٥٠٠م ليشمل بالتدريج العالم بأسره إن الأزمات، النزاعات المسلحة، كحرب الخليج والقضية الفلسطينية والمسألة اللبنانية، بالإضافة إلى المشاكل المتعددة في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، وكذلك مسألة تلوث البيئة التي تهدد العالم العربي بتفقيه الرأسمالي والاشتراكي، أن جميع هذه النزاعات والأزمات أساسها عدد من المفاهيم السياسية والتي سحاول استعراضها

لقد التقط كارل ماركس ظاهرة هيمنة أوروبا على العالم بشكل حربي، خصوصاً في الفصل الأول من كتابه الضخم «رأس المال» والذي استغرق انجازه ٣٠ أو ٤٠ عاماً لقد شرح ماركس التراكم الدائري لرأس المال وحدد الطرق التي سمحت لأوروبا بالتطور الرأسمالي — كما يسميه هو — بعد أن انهالت عليها الأموال تشهد العالم منذ عام ١٥٠٠م ظاهرة عربية تماماً أنها سيطرة الرجل الأوروبي العربي بالتدريج على مقدرات العالم الاقتصادية وأن من قام بهذا العمل هم الانجليز والاسبان والبرتغاليون والفرنسيون والدايمركيون والهولنديون إلى حد ما الإيطاليون إن كان لهم ثمة دور إنها بالتحديد قوى من أوروبا الغربية وليس غيرها إذ لم يساهم بهذه العملية إلا الألمان ولا الروس ولا شعوب أوروبا الوسطى أو أوروبا الشرقية (كبولونيا وتشيكوسلوفاكيا)

* أحمد أوبير، صحفي سويسري مسلم من سويسرا الألمانية (بيرن) صحفي منتدب إلى البرلمان السويسري مسلم منذ 20 عاماً، عضو في الحزب الاشتراكي السويسري منذ 32 عاماً، يقطن منذ 25 عاماً

اسباب التوسعية العربية

لن نستعرض طويلا تاريخ الاستعمار او ما يسمى بتاريخ «الامبريالية الاستعمارية»، فما يهمنا هو معرفة مصادر هذه التوسعية الهائلة وغير الاعتيادية لاوروبا الغربية. لماذا انفردت هي بعرو العالم واستعباده؟ لماذا لم يفعل المسلمون قبلهم هذا الأمر وكلنا يعلم سعة امبراطوريتهم وامكانياتهم الهائلة التي كانت تسمح لهم بالذهاب الى شواطئ المحيطات الأخرى؟ لماذا لم يحاول الروس او الصيبيون ذلك؟ الاوربيون العربيون فقط قاموا بعرو العالم ولم يحاول ذلك سوى المعول لقرن من الزمن ثم داسوا في اعماق اسيا. هذه الظاهرة الفريدة قد قام بها الرجل الاوربي الغربي الابيض لماذا هو بالدات؟

توجد عدة تفسيرات وهذا واحد من التفسيرات وهو لسيمفود فرويد يركز فرويد على الآثار المترتبة على ما قام به الرجل الاوربي العربي على الأصعدة التالية

- ١ - احتقار الكنيسة المسيحية الاوربية العربية للحياة الحسية وفصلها عن حقائق الحياة فاختزل الانسان إما الى «انسان دين» أو الى «انسان حس» وهكذا فصلت الحقائق الحسية عن الحياة وعن الدين وتولد احتقار لهذه الفطرة الطبيعية الشرعية للانسان
- ٢ - احتقار القوى الماورائية ورغم ان احتقار القوى الماورائية قد أحد طابع الحرب على السحر إلا ان المقصود به كل اشكال التقرب من القوى الماورائية ومحاولة فهمها ومهما يمكن ان يقال عن السحر إلا انه يجب ان لا يعيب عن الدهش انه كان محاولة لحأ اليها الانسان للتقرب من الحقائق الطبيعية وفهمها وهي تلك الايام فان تلك المحاولات يجب ان تشبه بمحاولات البحث العلمي اليوم بكل ما تحمله من تعقيدات هذه النقطة أشار اليها مؤجرا عدد من الكتاب الاوربيين وذلك بعد عدة قرون من السحرية والطعن
- ٣ - لقد اوجد الاوربيون الغربيون نظاماً قائماً على الطبقية الصارمة وبموجب هذا النظام يتعذر على الانسان تقريباً الانتقال من طبقة اجتماعية الى أخرى ماداً ولد المرء فلاحاً أو صياداً فإنه يبقى طيلة حياته يمارس الفلاحة أو الصيد وهذه الظاهرة بالغة العراة إذ لاحظنا ان الكثير من الشباب في اوربا الغربية قد ترك اوربا خلال القرون ١٤ - ١٥ - ١٦ ولجأ الى بلاد الاسلام حيث كان بمقدور أي انسان الصعود الى طبقة غير طبقته، إذا

كان قادرا على ذلك وكان هؤلاء الشباب يدركون وجود المجتمعات الطبقية والاقطاعية (إذا جاز التعبير) في بلاد الاسلام، غير إن احدى الفوارق هنا هي إن الانسان الحاذق والمؤهل يستطيع ان يصبح سلطاناً وإن كان عبداً مملوكاً وكانت هذه الظاهرة من الوضوح في التاريخ الاسلامي بحيث امتلك السلطة أناس من مختلف الطبقات والأحساس والألوان الاسود والأصفر والأبيض الرجل والمرأة ولقد احدثت هذه الظاهرة الكثير من التسان الاوربيين - كما قلنا - ورأينا كيف ان واحداً من صغار الصيادين بلحيته الحمراء قد صاق ذرعاً بحياته هذه فذهب الى الاثراك المسلمين وأصبح واحداً من أكثر أميرالات البحر، وهو حيرالدين اوروغ المعروف بمارباروسة (اللحية الحمراء) والذي مارال قبره على ساحل البحر ومكتوب على شاهدته «هنا يرقد سيد البحار»

ان جميع عمليات الفصل والدمع والحظر (فصل الحياة الحسية عن الدين ومع الحث في القوى الماورائية وحظر الانتقال من طبقة الى طبقة) قد ولد في اوربا حالة من الكنت والعدوانية حسب رأي هرويد ومن المتير حقاً إذا نظرنا الى عمليات مطاردة السحرة فان هذه لم تبدأ إلا قليلاً في القرون المظلمة الوسطى انها بدأت فعلاً مع نهايات القرن الخامس عشر والتي اتسعت خصوصاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر، والتي اسفرت عن سجن وتعذيب وحرق حوالي (١٢) مليون امرأة لقد وقعت هذه الحملة في عصر يطلق عليه «عصر التنوير» عصر عرفنا فيه علماء كبار من أمثال كيلر* ذلك العالم الفيزيائي والفلكي العظيم والذي اصطر بسبب هول الحملة الى الوشاية بأمه العجوز باعتبارها ساحرة والتي لم يقدها من الحرق المؤكد سوى حراة وتدخل عدد من اصدقائه

إن هذه الحالة من الكنت والانفصام والتي كان القرن الخامس عشر مفترق مهم في طريق تطورها هي إحدى العوامل المهمة التي تفسر تطور نزعة التوسعية والعدوانية ولكن المسألة لا تخلو من حدود وتاريخ، وسرى كيف ستتوافق المفاهيم التاريخية القديمة للمسيحية واليهودية المحرفة مع المفاهيم العلمانية اللاحقة

الجزور التاريخية للتوسعية العدوانية

ان الحيوية والتحفز التوسعيين العدوانيين اللذين شهدا تطوراً كبيراً في القرن

* عالم فلكي ألماني ولد قرب فيل (1571-1630) وقام بدراسة دقيقة للمريخ واستخلص القانون المعروف باسمه، والذي استناداً لأعماله استخلص نيوتن قانون الجذب العام

الخامس عشر الميلادي يستمدان توقدهما من «الكتاب المقدس» والذي صار يسمى «بالانجيل» وهو العهد القديم اليهودي والعهد الجديد المسيحي وهما لآبد من التمييز بين التوراة والانجيل كما حملهما سيدنا موسى وسيدنا عيسى لليهود والنصارى، وهي كتب قدسية موحى بها من الله سبحانه وتعالى الى انبيائه ليبلغوا الرسالة الربانية الهادية المنقذة الى البشرية جمعاء. نقول لآد من التمييز بين التوراة والانجيل كما جاءت على لسان سيدنا موسى وسيدنا عيسى وكما حملهما اليهود والنصارى من لبحارهما، وبين ما شاع لاحقاً من كتب داخلها التحريف والتزوير والتي سيكون لها تأثيراً رئيسياً كبيراً على تكوّن المفاهيم الفكرية التاريخية والمعاصرة في اوربا الغربية

ان جميع المفاهيم العربية المعاصرة مثل مفهوم الامبريالية والكلوبالية، ومفهوم الفاشية والاشتراكية الوطنية، ومفهوم الماركسية و «الانسانية» كما تشر بها الولايات المتحدة اليوم، جميع هذه المفاهيم لها قواسم مشتركة وتستند كلها بشكل اوباخر الى التقاليد الواردة في «العهدين القديم والحديد» والتي تشكل بكرة غير مشروعة لسلسلة من الانفصامات والمحظورات والموانع، وسرى ذلك عبر سلسلة من المفاهيم ونتائج ذلك

١ - مفهوم الخلق:

بحد في العهد القديم أمرا بالغ الأهمية: إن الله قد خلق آدم. وخلق المرأة من حسده ووضع الله آدم في الجنة وقال له لا تلمس او تقرب هذه الشجرة التي تعطيك المعرفة كلها لا تأكل من هذه الشجرة لأنك ان أكلت منها ستصبح مثل الله هذه الرواية ستشكل بناءاً فكرياً متوارثاً ستكون له نتائج خطيرة، وهذه إشارة لمثالين منها أ - ان هذا البناء الفكري هو الذي سيستخدم في القرون الوسطى للملاحقة السحرة التي سبق الإشارة إليها وان الكتاب الثيولوجي الضخم صد السحرة والذي أعده الأبوان الدومينيكيان يفسر الحوهر الدوسي للمرأة باعتبارها قد خرجت من جسد الرجل وأغوته فأكل التفاحة التي تسببت في طرده من الجنة.

ب - بموجب هذا البناء، يبدأ العهد القديم باعلان الحرب على المعرفة والصراع مع العلم

وكذلك في العهد الجديد بحد رفصاً معيباً للمعرفة وللعلم ان سات بول ومعظم القديسين الكبار يتكلمون عن المعرفة كأمر دوسي من حيث الجوهر وإن الأمر الوحيد الذي يصعبه في اعتبارهم هو الايمان وليس المعرفة والعلم أي يقعون في ذلك الفصل الذي تكلمنا عنه في العهد القديم وهو الفصل الذي يتعارض مع المفهوم القرآني سواء للايمان أو للعلم ففي القرآن يتم التأكيد دائماً على الوحدة. لأن الله

واحد، وان موضوعة التوحيد تنعكس على جميع الميادين
- وحدة الايمان والمعرفة والعقل،

- وحدة الدين والعلم وعدم وجود تصارع أو انفصال بينهما
وهكذا سيطرد آدم وحواء من الجنة وسيحملان العار والخطيئة الأصلية معهما
والى أند الأندين هنا أيضاً بواحه عقدة الكبت والانفصام التي ستنمولى تظهر لاحقاً
بأشكال مختلفة

مقابل هذه الرواية المعقدة والعربية ماذا تقول الرواية القرآنية وكيف يتشكل ساؤها
الفكري تقول ان الله خلق الانسان خلق الذكر والأنثى * وعلمهما الاسماء **
كلها، أي العلم كله فتح الله لهما كامل الامكانيات وحملهما كامل المعاني الانسانية ***
وأمرهما الله ان لا يقربا شجرة معينة طاعة له وممعا لهما عن الطم وعند عصيانهما
أمر الله، أمرهما بمعادرة الجنة دون ان يسهما بالخطيئة الأصلية أو يحملهما العار
عبر الاف السنين

والأمر الأهم هو ان أول سورة برلت على النبي الأمي محمد (ص) تنصص أمرين
هامين

- يبدأ كلام الوحي المرسل بكلمة إقرأ (إقرأ باسم ربك) * الذي خلق الاساس هنا يوحد
مفهوم الحلق الذي يعرفه كل مسلم وهو مفهوم يختلف عن المفهوم الذي تطور في
العرب فعملية الحلق الاسلامية هي عملية أبدية وهذا المفهوم للحلق أعق بكثير
من مفهوم CREATION (باللغة الفرنسية) أو SHOUBTOFOUM
(باللغة الألمانية)

- وفي السورة الأولى أيضاً، يقول الله على لسان حبريل، أن إقرأ باسم ربك الذي علم
الانسان ما لم يعلم فأول كلام أنزل على النبي محمد (ص) - والذي بلغه للبشرية
جمعاء - هو كلام يعظم المعرفة ويرسي قاعدة سليمة لتطور المفاهيم الصحيحة
شريطة التقيد الدائم بقواعد الشرع المنزل

* وما خلق الذكر والأنثى (الليل 3)

** وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
وبقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة وقال استنوني باسماء هؤلاء إن
كنتم صادقين قالوا سبحاك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم اسلمهم باسمائهم فلما أسلمهم
باسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تدرون وما كنتم تكتمون وإذ قلنا للملائكة اسجدوا
لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث
شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكوبا من الطالبين فأرسلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم
لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم
(البقرة 30-37)

*** الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان (الرحمن 4-1)

٢ - مفهوم التعرف على الله والاسان:

في مقدمة «التوراة» هناك المفهوم حول الله وهو مفهوم عريب، انه إله «توراتي» وذلك حسب روايات العهدين القديم والجديد. انه إله خلق الانسان على شاكلته فالانسان هو صورة الله، والله هو صورة الانسان ان الله والاسان - حسب هذا المفهوم - يتطابقان تقريباً وهكذا يصل الى فكرة الله بالاشخاص الثلاثة التثليث الواردة في العهد الجديد وان النتيجة اللاحقة في تاريخ تكون المفاهيم الأوروبية هو تجسيد الله (الروح) بشكل انسان (المادة) وإعطاء الانسان (المادة) كل القدرات المغرورة والمتعالية والعنصرية، أي إعطائه صفات لا يمتلكها ولا يمكن صما استمراريته إلا قسراً وظلماً

ان هذه المفاهيم التي تشترك بالله وتحسده بصورة مادية وبشرية قد أعطت في القرون الوسطى تم في القرن التاسع عشر نتائجاً مفرعة انها حملت جرتومة الالحاد اللاحق وهذا ما يفسر كثرة ظهور الدعوات الالحادية داخل الكنيسة التي كلما ترممت لهذا المفهوم كلما وجدت مقابلها قوى رافضة تسقط في الالحاد فهذا المفهوم للاله/الرحل والذي يتصرف كالانسان يقلل له صفات الانسان وهكذا سيقال عنه إله طيب لذلك عندما نواجه فكرة الشر ونعده فأنهما سيلقيان على عاتق الشيطان ففعل الخير يفعل الاله الطيب، وفعل الشر يفعل الاله/الشيطان نتيجة ذلك أن تتعدد الاله، وبشرية بالله ويحطم أسس الدين ويفتح أبواب الالحاد، وهو ما يحصل في المسيحية أما الرؤيا القرآنية للانسان فتلخصها مفاهيم **وراة وخلافة*** الانسان وان هذا المفهوم الأساسي قد منع طوال التاريخ الاسلامي أية محاولة لتجسيد الله ** بصورة مادية محددة

* إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
* ثم جعلناكم خلائف في الارض (74 يوسف)

وبريد ان نحن على الدين استصعوا في الارض وجعلهم ائمة وجعلهم الوارثين ويمكن لهم في الارض وبري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون (القصص 5-6)

** عن الامام علي (ع) في التعرف على الله سبحانه وتعالى بقراً في مواقع متفرقة من نهج البلاعة مايلي
«وحده لا شريك له الاول لا شيء قبله، والآخر لا عاية له. هو الاول النادي القريب الهادي، القاهر القادر الكافي الناصر، كائن قبل ان يكون كرسي او عرش أو سماء أو ارض، لم يولد فيكون في الغر مشاركا ولم يلد فيكون موزونا هالكا، ليس لأوليته ابتداء ولا لأوليته انقضاء، انشأ كلامه ومثله لم يكن قبل ذلك كائناً ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً، كائن موجود مع كل شيء، وغير كل شيء، الطاهر فلا شيء فوقه، والباطن فلا شيء دونه، ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا أجل ممدود، ما اختلف عليه دهر فيختلف عليه الحال، ولا كان في مكان فيجور عليه الانتقال، لا عاية له فينتهي ولا اخر له فيقضي، لا يشعل شئ، ولا يهده رمان، ولا يحويه مكان من شاء مقد حراه، ومن حراه مقد جهله، لا يدرك بالحواس ولا يغاس بالاناس ما وخذ من كيئه، من حده مقد عده، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة لم يطلع العقول على تحديد صفته، لا تقع له الأوهام على صفة، كمال الاحلاص له في الصفات عنه، التوحيد الا تتوهم الله، والعدل الا تنتهمه، هو الحق المبين، احق وانين مما ترى العيون»

٣ - مفهوم اتجاه التاريخ ومحركه *

ان جميع الانبياء كما جاء في العهد القديم يتكلمون عن اتجاه التاريخ ووجود مركز محرك للأشياء في التاريخ الانساني انه شعب إسرائيل مع أرضه الموعودة أند الأبدى انه شعب الله المختار دائماً وأبداً، وهذا أمر مهم لأن عدداً كبيراً من إخواننا اليهود الذين انقطعت روابطهم عن الدين اليهودي لا يعرفون بأن تفسير التاريخ البشري ومحوره يدوران حول العرق المختار والأرض الموعودة ان التاريخ الانساني كله يقيم عبر إسرائيل وبسببها انه مفهوم مركزي في اليهودية وان هذه الرابطة التي توجدنا إسرائيل مع الله أي رابطة الانتخانات واختيار الله شعباً واحداً من بين الشعوب كلها شعب مختار عبر كل الأوقات والأزمان، ان هذه المفاهيم هي من القوة بحيث انه حتى لو أراد الله ان يحطم هذا الاختيار - كما قال مؤخرًا كبير الحاخامات الفريسيين - فإنه لن يستطيع ذلك وان إسرائيل نفسها لو أرادت تحطيم رابطة الانتخانات للشعب المختار فإنها لن تستطيع ذلك هذه مفاهيم رئيسية شعب من البشر أصبح المحرك الأعلى للتاريخ البشري كله، وان كل التاريخ البشري يمر عبر هذا الشعب وهذه أمور محيطة واما برى نتائج ذلك اليوم في الشرق الأوسط كما رأينا ذلك قبل (50) عاماً في ألمانيا النازية فالحركة «الوطنية الاشتراكية» استمدت مثل هذا المفهوم من التقاليد «المسيحية» فاعتقدت البارية ان العرق الآري هو شعب الله المختار* وان الأرض الموعودة هي أوروبا كلها وان حركة التاريخ تدور حول العرق الآري البورديكي الأبيض قبل هتلر أيضاً هناك كارل ماركس فانه أيضاً حمل نفس المفهوم فهو أيضاً يقول بالشعب المختار تحت لافتة البروليتاريا، وبالأرض الموعودة بأسم الشيوعية، وبمحرك التاريخ من خلال مفهوم فيه الكثير من الخبوية للصراع الطبقي

ان الترابط واضح بين مسلسل هذه المفاهيم بحيث نجد في الصحافة الامريكية اليوم كلاماً لريغس رئيس الولايات المتحدة يقول فيه انه يؤمن بمعركة هارمكدوم، وهي المعركة المذكورة في العهد الجديد من قتل القديس سانت جون انها المعركة النهائية التي ستدور في القدس بعد سلسلة من المعارك الطويلة التي يبشر بها رجال الدين البروتستنت والكاثوليك والاسرائيليين والتي ستدور غداً أو بعد سنة أو 50 سنة والتي ستكون إشارة لنهاية العالم وعودة المسيح وفي هذه المعركة ستقف القوى الجهنمية في جانب وهم بالطبع العرب والشعب الفلسطيني والاييرانيين والروس والأفارقة. وفي

* في المحاصرة الاصلية فصل المحاصر اتجاه التاريخ ومحركه في نقطتين منفصلتين ولكن التشابك في الشرح الذي قدمه المحاصر حول المفهومين دفعنا لاستعراضهما من خلال نقطة واحدة

* يقول هتلر في كتاب «كفاحي» لاسي أويس مالاله فاسي أحد نفسي ملوما لتدمير ذلك العرق الذي يشكل إهانة لله

جانب آخر القوى الخيرة وهم الشعب المحتار أي الاسرائيليين وأصدقائهم من حلف الأطلسي والامريكان هذه أمور ترد في الصحافة الامريكية اليوم وهي أفكار تجد حذورها في مفاهيم يزيد عمرها على 2000 عام

أما فحوى الرسالة القراية في هذا المحال فانها تشير الى ان للتاريخ مسار واتجاه أوسنة ولكن الله وحده هو من يحدد هذا الاتجاه أو المسار الذي سيأخذه التاريخ وان الانسان يستطيع ان يتحرك في المحال الطولي للسنة الالهية لكنه لا يستطيع ان يسير عرضاً خارج المسار الذي يحدده الله * .

ان المفاهيم العربية التي تحللت من السنين الالهية قد ولدت برعة التحدي ورعة التوسع والاعتداء على الآخرين انها برعة غير متوارة لا ترى الى المكاسب العاجلة والخاصة بها ولا تصع في حسابها لا ما تفعله من دمار بالآخرين ولا ما تقود اليه من نتائج مجهولة ومدمرة للمستقبل (لعب ساعة ودمار دهر)

ان هذا المفهوم العربي عن التاريخ أحد زحماً مهماً في القربين السادس عشر والسابع عشر وهو مفهوم تراقق مع مفهوم تطور حملات التستير ويمكن متابعة ثلاثة مراحل تطور اليها هذا المفهوم منذ القربين المشار اليها والى الآن

١ - التطور الأول قلة باتوا يعتقدون ان المسيحية يجب ان تتوسع عن طريق البعثات التبشيرية أو عن طريق المدافع

٢ - التطور الثاني وهو تطور مهم ونشأ أيضاً من المفهوم السابق عن اتجاه التاريخ وقواه المحركة مما جعل الانسان العربي المسيحي يعزو العالم وهو يحمل السدقية من أجل بشر الانجيل هذا التطور قد اصطدم بعقبات أيضاً

٣ - التطور الثالث وهو الخيار الذي يسمى بالطريق العنصري الفاشي أو الوطني الاشتراكي والذي انهار حرنياً بعد الحرب العالمية الثانية وهو أيضاً مفهوم عرقي اختلطت به كل مفاهيم رقي الرجل الأبيض ودوره التاريخي

هذه التطورات أفرزت مفهومي معاصرين متشابهين توأمين تقريباً يعودان لأصل واحد وهو ما يمكننا تسميته

١ - المفهوم الامريكي

٢ - المفهوم الماركسي

* سنة الله في الدين حلوا من قبل ولن تحد لسنة الله تبديلاً (الاحزاب 62) فهل يبطرون الاسست الاولين هل تحد لسنت الله تبديلاً ولن تحد لسنت الله تحويلاً (فاطر 43) سنة الله التي قد حلت من قبل ولن تحد لسنة الله تبديلاً (الفتح 23) سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تحد لسنتنا تحويلاً (الاسراء 77) سنة الله في الدين حلوا من قبل وكان امر الله قدراً مقدوراً (الاحزاب 556) قد حلت من قبلك سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكدين (آل عمران 137)

وهما المفهومان اللذان يطلق عليهما اليوم المفهوم المعاصر للتاريخ يقول كلاهما

١ - ان اتحاه التاريخ يقود بالنسبة للأمريكان الى الديمقراطية وان المهمة التاريخية للأمريكان هي تأمين شروط بشر «الديمقراطية» في العالم - كما يقول الرئيس ولسون - (*make the World safe for democracy*) فالعالم يقسم الى عالم حر وعالم أخرى مستبدة ووحشية وهمجية وغير متحضرة الح أما بالنسبة للماركسية فأى الهدف بشر الشيوعية (الديمقراطية الكاملة)

٢ - يعتقد الأمريكيون صراحة أو ضمناً انهم الشعب المختار (*A Chosen people of earth*) وانه يجب بشر حضارة وثقافة هذا الشعب في كل مكان ونحن اليوم ضحايا لهذه الثقافة الأمريكية المعممة

بالمقابل نجد في الحاسب الماركسي بأن الحرب البروليتاري هو نوع من الشعب المختار الذي يحمل على عاتقه مهمة بشر الشيوعية (الحرية الكاملة والديمقراطية الكاملة) ومبادئها وافكارها

ان النظامين لم يبلغا أحلامهما رغم ان عمر الأول (200) سنة والثاني (60) سنة إيهما فشلا ولم يحملوا سوى الكوارث وحال الحثث ومن الملفت للنظر ان الاسلام قد صار منذ (14) قرناً الأسس التي ولدت هذين النظامين والمفاهيم التاريخية المستندة اليها

ان المفهوم الماركسي والأوروبي هو ثمرة للمفهوم الذي يمكن تسميته بالمفهوم «الإنساني الأوروبي» انه إفرار يستند في مصادره على المفاهيم الواردة في العهدين القديم والجديد وهي مفاهيم تقوم على عبادة الانسان بعد ان فقدت الله وهو ما يقود الى الالحاد انها مفاهيم تقع في صميمية العلم وصميمية البطام وتصنع تعارضاً بينها وبين الدين لأن الدين الذي تنشر به سار بالصد من العلم ويشكك بالعقل والمعرفة انها مفاهيم تقوم على عبادة الحرية الكاملة مع كل النتائج التي قاد اليها من استلاب شتى أنواع الحريات الحقيقية خصوصاً من الشعوب الأخرى، ترهس على ذلك النتائج المفزعة التي نعرفها والتي يعيشها العالم اليوم هذه المفاهيم تسير بالصد من المفاهيم القرآنية التي لا تحدد محال حرية الانسان إلا بتعريف حدوده أيضاً أي انها «الحرية النسبية» كمفهوم متوارى يسمح للانسان في أن واحد التمتع بما وهب له وبوضع الضوابط لكي لا تتجاوز الحرية مراميها وتتحول في التطبيق الى عكس ما تحمله من إسم ومعاني، خصوصاً ما يصر بمفهوم الوجود الجماعي والشمولي.

اننا نجد اليوم في العالم الاسلامي وفي العالم الثالث شببية ومتقنين يحملون ثقافات تكونت خلال عقود من السنين تحت تأثير المفاهيم العربية وهذه المفاهيم إن جلست لنا بعض الفوائد إلا انها حولتنا في النهاية الى صحايا لنوع نأس من التفكير ففي أوروبا نفسها تقاليد فكرية عريقة عيبتها أمثال هذه المفاهيم العدوانية والتوسعية كذلك في افريقيا فإن سكان القارة يمتلكون ارتا فكراً غنياً أصاعوه تحت تأثير الهجمة الفكرية الغربية فانصب هجوم الافارقة اليوم على النظام القلبي أو الرراعي لا لمصلحة برنامح أصيل قائم على تحررتهم بل لمصلحة المادح الصباغية العربية، أو البرامج الامريكية أو الصهيونية أو الماركسية وهذا يطبق أيضاً على الآسيويين وخصوصاً العرب والمسلمين (وجميع الشعوب المغلوبة) والدين يشعرون بالاحباط والهريمة لأن عدداً من الرجعيين والمشايح ورجال الدين أساوا تمتيل الاسلام أما الاسلام فهو أعمق من ذلك بكثير، إذا استندنا الى القران وسنة الرسول، وترجمنا ذلك الى خطوط هادية لحل مشاكلنا المعاصرة وحسب حاجاتنا الراهنة ان هذا الفكر العبي يحب ان تصاف اليه الأعمال الكبيرة مثل أعمال حسن البنا والسيد قطب وعلي شريعتي ومطهري وبهشتي والكتيرين غيرهم الذين وصعوا بين ايدينا أدبيات ضخمة تريل ذلك التراب عن الفكر الاسلامي في كل هذه الاعمال سجد اننا بمتلك كنزاً صحماً يعنيانا عن التهالك والاستسلام دون أية روية أمام كل ما يأتينا من العرب أو من الشرق

وبعدا الاتحاه اعتقد ان التشعار الذي طرحه الامام الخميني حول الشيطانيين الكبيرين والذي قد يدفع المعص في أوروبا الى السخرية هوشعار صحيح وان هؤلاء الذين يسحرون اليوم سيسحرون بعد فترة من الوقت من عدم ادراكهم فهناك فعلا قوتان دفعتا العالم كله خلال عقود عديدة من السنين الى احتراع عدد من المفاهيم والافكار والنطريات والممارسات والتي تكتشفت في النهاية عن قتل دريع سواء في العالم الثالث أو في العالم الصباغي نفسه وان نظرة سريعة للاوضاع الراهنة التي نعيشها تترهن على ذلك

خاتمة:

ملاحظات يجب ادائها في الحتام

- ١ - يجب أحد الحذر وتأحيج النزعة التمحيفية أراء ما يأتينا من نيويورك وتل أبيب وموسكو أو من أي مركز عربي أو شرقي
- ٢ - يجب ان يكون مستعدين للحوار والمناقشة وان بمتلك شجاعة البحث للكتشف عم المساويء وتعريتها خدوا على سبيل المثال التحربة التي قمت بها مع مجموعة من

الاصدقاء غير المسلمين المهتمين بالتشؤون الدينية والفلسفية جلسنا نشاهد المسلسل الأمريكي المشهور «دالاس» راعينا عند متابعة المسلسل تسجيل وتشخيص كل تلك الأكاذيب الواردة، وكل التخصيصات الوهمية المقدمة وجميع الحوادث المصطنعة والالاعيب التي لا يقلبها أي منطوق سليم تساءلنا لماذا يحصل كل هذا الكذب والتلاعب على هذا النجاح المبتقط الطير وبعد نقاش استمر عدة ساعات خرجنا باستنتاج هو ان هذا المسلسل الوصيع يوهم كلاما نبيل الثراء والمظاهر المراقبة على الطريقة الأمريكية وقد كررنا التجربة على أفلام أخرى متشابهة واستمعنا الى اسطوانات مبتدلة تعزو الاسواق باعتنارها آخر صرعات العناء والموسيقى، حيث يقدم معن لم يسمع من قبل باسمه، يررر في نيويورك وتطلع له ملايين الاسطوانات، ثم يحتفي فحأة، بعد ان يكون ممولو المشروع ووسائل الاعلام التي روحت له قد حملوا معهم مليارات الدولارات على حساب التساب التائه ان تعميق افكارنا وبث الوعي من حديد يجب ان يتراافق مع دراسة مختلف الظواهر وكشف كل ما تحتويه من أوهام وعناوات

ومع كل برعة الحذر والانتقاد، يجب ان نمتلك شجاعة البحث والاتصال بالمسلمون الاوائل في القرن الأول الهجري قد احتكوا بالحصارات العظيمة للهند وبيزنطة وبلاد فارس واستوعبوا الأمور الإيحابية وحلال قرون طويلة اعتنى الفكر الاسلامي وقام بدوره باعنا وروبا خصوصاً خلال القرون الوسطى وبهذا الصدد نذكر ان الحائر على حائزة نوبل في الفيزياء وهو العالم المسلم عبد السلام قد ذكر في مؤتمر له بأنه يوجد في القرآن الكريم مئات الآيات التي تتناول القوانين الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحربية الح وان هذه الآيات يجب ان تحفز المسلمين وغير المسلمين على طلب المعرفة والتعلم من أي مصدر جاء يجب التعلم ليس فقط من تجارب الناس فآيات الله البيئات تشمل النبات والأشجار والحيوان والعيوم والحبال والشمس والأفلاك يجب ان تكون لنا نظرة شمولية توحيدية وان نتعظ بما قاله الرسول الأعظم «اطلب العلم من المهد الى اللحد» و«اطلب العلم ولو كان في الصين» و«مداد العلماء أثمن من دماء الشهداء» هذه الأحاديث الشريفة التي تسير كلها في اتجاه واحد يجب ان يتحد مفهوم رجل الدين والعالم كما كان الأمر دائماً فبحاجب التفقه في الأمور الدينية، يجب التفقه بالعلوم الطبيعية والاساسية فالامران مرتبطان وواحد هما يقود الآخر وان جميع المفكرين الكبار من أمثال ابن رشد وابن سينا والغزالي وغيرهم كانوا جميعاً رجال دين ورجال علم في الطبيعة والفلك والرياضيات

وقد تراجع هذا المفهوم خلال قرون التخلف والهريمة وصار انفصام بين مفهوم

«العالم» و«رجل الدين» «العالم» قد يفهم في العلوم الطبيعية لكنه لا يفقه شيء في الأمور الأخرى، ويقابله «رجل الدين» الذي قد يعرف القرآن جيداً لكنه يجهل ما عداه بل أكثر من ذلك قد يجهل «العالم» حتى العلوم الطبيعية وقد لا يعرف رجل الدين القرآن جيداً لأن الأمران مترابطان خصوصاً بالنسبة ل«رجل الدين» الذي ان عرف القرآن جيداً لسان بالتأكيد في طريق العلم، كما هو الحال بالنسبة لكبار العلماء من رجال الدين لقد طرحت هذا السؤال عند زيارة لي لايران والتي تعد توريتها من أهم الأحداث التي حرت في التاريخ المعاصر، أقول طرحت هذا الأمر على أحد المسؤولين واجاسي ان هذه هي إحدى أهم مشكلاتنا في الجمهورية الإسلامية واننا يجب ان نعيد من جديد للعالم ولرجل الدين مفهومهما الأصيلا والذي يجعل ما يصطلح عليه بحمهور العلماء يتشكل من فقهاء الدين وعلماء الهندسة والطب والالكترون والبيولوجيا والفيزياء والفلك الح الدين يستوفون الشروط الحقيقية التي تسمح باطلاق هذه الصفة عليهم واعتقد ان هذا أمراً صحيحاً لأنه بهذه الوسيلة فقط نستطيع ان نصل الى «أمة المؤمنين»، والتي هي في الوقت نفسه «أمة العلم» كما تؤكد على ذلك التقاليد الإسلامية فالمؤمنون العلماء او العلماء المؤمنون صياغة تهدف لاعادة التراوح الصحيح بين حقيقتين لم يفصل بينهما سوى الفكر العرسى التاريخي والمعاصر، انقسام عرسته التوسعية العربية وغزوها الثقافي حتى في أوساط المسلمين وهم الذين تقودهم مبادئهم الى القول بحقيقة واحدة تحتويها وحدة العلم والايمان

الكنيسة القبطية

بين تراثها والمسلمين والقوة الثالثة

محمد مورو *

لعل قرار عودة بابا الكنيسة القبطية هو فرصة طيبة لنا لمناقشة تلك القضية الشائكة، بما تحمله من ملاسات وبما لها من خصوصية وحساسية خاصة يتبين لنا في البدء ان نرجع قليلا أو كثيراً الى الوراء لكي نفهم تاريخ وطبيعة الكنيسة في مصر حتى يتسنى لنا تبني موقف محدد تجاهها

جاءت المسيحية الى مصر مبكراً ولقد حملها معه القديس مرقس نفسه، أحد حواربي المسيح وكتب القديس مرقس الانجيل الذي يحمل اسمه أيضاً ولقد واجه المسيحيون في مصر موجة بعد موجة من الاضطهاد في العصر الروماني خصوصاً تحت حكم «ديسيوس» و«هاليريا» و«ديوكليان» في القرن الثالث وبداية القرن الرابع بدعوى اختلاف الديانة المسيحية عن ديانة الامبراطورية ولما دخلت الامبراطورية الرومانية في المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين، فان الاضطهاد قد توقف قليلا ليعود بعدها اشد قسوة تحت دعاوى أخرى

حاولت الامبراطورية الرومانية الخطيين ثلاً لقيصر روما لله إلا أن الكنيسة القبطية رفضت ذلك على يد الأنبا «أثناسيوس» في عهد الإمبراطور «قسطنطيوس» الذي

* د محمد مورو صحفي وكاتب مصري، سكرتير تحرير مجلة المحتار الاسلامي، له كتابات حول المقاومة الاسلامية المسلحة في مدينة السويس 1973 وكتاب حول دور الحركة الاسلامية في مقاومة الاقطاع في مصر

طارد أثناسيوس ووضع جائزة لمن يأتيه برأسه، وهكذا وجد أثناسيوس نفسه مطاردا لمدة عشرين عاما حماه خلالها الرهبان والفلاحون

كان أثناسيوس قد كتب الى امراطور بيريطة يقول «لا تقحم نفسك في المسائل الكنسية ولا تصدر إلينا أمرا بشأن هذه المسائل، لقد أعطاك الله المملكة وعهد إلينا بأمور الكنيسة - وليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا وليس لك سلطان أن تقوم بعمل كنسي» وعلى هذا الأساس فقد أصبحت الكنيسة القبطية مستقلة عن الكنيسة الرومانية وأصبح اسم أثناسيوس علما على القبطية - الأرثوذكسية

وكان من نتيجة رفض الكنيسة القبطية الخضوع لسلطان الامراطور البيزنطي أن تعرضت تلك الكنيسة لألوان شتى من صوف الاضطهاد والعنت واستمرت الكنيسة القبطية في مصر من ممارسة استقلالها، وهكذا وجد الأنبا «ديوسكورس» خليفة أثناسيوس نفسه مجروما بسبب رفضه لمقررات مجمع كالدونيا ٤٥١م حول طبيعة المسيح ووقف الشعب المصري مع الأنبا «ديوسكورس» ورفضوا جميعا أن يعترفوا بقرارات كالدونيا، وكانت النتيجة أن خرج البطريرك من الكنيسة ومن المدينة ماشيا حافي القدمين ووقف الشعب المصري في وجه البطريرك الجديد المصنوع في روما ومنعوه من دخول الكنيسة في الاسكندرية وعندما تدخل جنود الامراطور فان مذبحه هائلة حدثت للناس على أبواب الكنيسة حتى تمكن الحنود من إدخال البطريرك الجديد

ووسط اضطهاد عفيف ودام أصدرت الكنيسة المصرية ما سمي بقانون الأيمان ومرة أخرى يحاول الامراطور البيزنطي هرقل مستثمرا كل النفود الذي حصل عليه من حملاته العسكرية الناجحة ضد الفرس وبعد أن يتهز الفرصة ويعرض بالقوة توحيد الكنيسة المصرية والكنيسة البيزنطية ورغم عشر سنوات من الاضطهاد الدموي الشيع فان المحاولة لم تفلح ولم يكن هناك أي أمل لأي حل وسط لأن المسألة مسألة عقيدة واستقلال كنيسة

وهكذا فاننا أمام كنيسة عريقة سقت كل الكنائس الرومانية وبالتالي الأوروبية كما أنها كنيسة رفضت كل محاولات الاندماج من الكنائس الرومانية كما أنها كنيسة تمتلك عقيدة خاصة بها تختلف عن عقائد الكنيسة الرومانية كما أنها كنيسة عانت من الاضطهاد والكت

وفي الفترة التي عاش فيها أقطاط مصر مع بطريركهم ببيامين من اضطهاد الامراطور البيزنطي هرقل ومعه كل الشعب، كان هناك الفتح الاسلامي الذي جاء بالخلاص واستقبل أقطاط مصر الفاتحين المسلمين باعتبارهم مخلصين من طغيان الرومان وبأحكام الاسلام العظيمة عامل الفاتحين المسلمون الشعب المصري معاملة

تتسم بالسماحة والعدل والمساواة والحرية، وهي السمات الأصلية للدين الاسلامي وكانت النتيجة أنه لم يمضي وقت طويل حتى كان الشعب المصري يدخل في الاسلام طواعية بل وتصبح اللغة العربية هي اللغة السائدة ويصبح المصريين جنوداً أشداء في طلائع الجيوش العربية الفاتحة أو المدافعة عن الحصار الاسلامي دائماً مما يلفت النظر ان الشعب المصري لم يتأثر بالحضارة الرومانية والهيلينستية التي دامت أكثر من ألف عام ولم تحدث طوال فترة الحكم الاسلامي لمصر أية حادثة اصطهاد واحدة تتسم بالطائفية وتستمر الكنيسة القبطية في الحفاظ على تراثها الذي أصبح علماً عليها وهو الفصل بين السلطة الرمية والسلطة الروحية - ما لقيصر لقيصر وما لله لله -

وحينما ظهر الصليبيون في المنطقة بعد خمسمائة سنة من دخول الاسلام الى مصر فان أقباط مصر لم يظهروا أي قدر من التعاطف أو التعاون معهم وذلك يرجع الى ادراك الأقباط ان الصليبيين يعتبرون أقباط مصر هراطقة، وان عقيدتهم حول طبيعة المسيح نوعاً من الهرطقة الدينية لا يقل في نظرهم سوءاً عن هرطقة المسلمين وهكذا لم يسمح الصليبيون للأقباط بزيارة بيت المقدس كما ان الحملة الصليبية استهدفت تدوير الكنيسة القبطية في الكنيسة الأوروبية

قام الصليبيون بحطف ٥٠٠ طفل من دمياط أثناء الحملة الحامسة ١٢١٩ وقاموا بتعميدهم وفق العقائد الكاثوليكية كما ان الملك لويس التاسع ملك فرنسا حين احتل دمياط مرة أخرى قام بفرض بطريركاً كاثوليكياً على المدينة واستمرت الكنيسة دائماً في حطها العام، كنيسة مستقلة من ناحية، ومستهدفة للتدوير من ناحية أخرى من قبل الكنائس الأوروبية. وبدخول نابليون الى مصر عام ١٧٩٨ وبداية الحملة الصليبية الجديدة والمسماة بالاستعمار فان الكنيسة القبطية كانت تعرف وتراثها الطويل مدى الخلاف بينها وبين الكنيسة الأوروبية ومدى ما عانت منها طويلاً وابطلاقاً من هذا فان الكنيسة القبطية لم تستحب للتعاون مع فرنسا

وبدخول الاستعمار الانجليزي لمصر فان موقف الكنيسة لم يتغير إلا ان الاستعمار الانجليزي قد حاول استخدام سلاح التبشير ليرزع في التربة المصرية كنائس مرتبطة به. كنائس غير أرثوذكسية ولقد تصدت الكنيسة القبطية لهذا التحدي وقاومت تلك البعثات التي تتشكل خطراً على عقائدها، وقام البطريرك كيرلس الرابع بتسراء مطبعة لمواجهة التحدي

هذا هو الخط الرئيسي للكنيسة القبطية في مصر والذي يتميز بـ

— كنيسة عريقة، أقدم من كل الكنائس الأوروبية

— كنيسة مستقلة في عقائدها تختلف اختلافاً كاملاً عن الكنيسة الأوروبية.

- كنيسة ذات تراث محدد في الانتعاد برعاياها عن الصراع السياسي (ما لقيصر لقيصر وما لله لله)
- كنيسة عانت من الاضطهاد ومحاولات التدوين على يد الرومان والصليبيين والاستعمار
- كنيسة تدرك انها لم تحصص لأي نوع من الاضطهاد على يد الغاتحين المسلمين

إلا انه وبحوار الخط الرئيسي للكنيسة، هناك خطأ آخر هامتياً ان ذلك الخط يتمثل في بعض الأقباط الذين يرتبطون ساعداء الأمة مثل المعلم يعقوب قائد العيلق القبطي المرتبط بالحملة العرسية ضد التسع المصري مع العلم ان المعلم يعقوب ذاته حاول اقتحام البطريركية وكذلك بطرس عالي الذي ارتبط بالاستعمار ورأس محكمة ديشواي وكان حراؤه أنتم اغتياله على يد ابراهيم الورداني وتبعه على نفس الخط يوسف سليمان ناشا وهو قبطي آخر إلا ان اغتياله كان هذه المرة على يد قبطي هو عريان سعد

وفي الحقيقة فان هذا الخط الهامتي المعادي للأمة كان المسؤول دائماً عن كل الأحداث المؤسسة التي حدثت مثل أحداث ١٩١٠ على سبيل المثال ووفقاً للمعطيات السابقة فان موقف الحركة الاسلامية من المسألة القبطية يتحدد كالآتي

- ١ — حرية العقيدة لكافة الطوائف وحرية ممارسة الشعائر
- ب — رفض أي شكل من أشكال الاضطهاد بل وحماية الطوائف الاخرى منها
- ح — بما ان الكنيسة القبطية كنيسة مستقلة بل ومتميزة وغير خاضعة للكنيسة الأوروبية وبما ان الكنيسة الأوروبية تستهدف دائماً القضاء على الكنيسة القبطية وادانتها فان الحركة الاسلامية وانطلاقاً من مسؤولية المسلمين أمام الله في حماية حرية العقيدة والوقوف مع المستضعفين فان الحركة الاسلامية مسؤولة عن الوقوف بحانب الكنيسة القبطية ضد المحاولات الأوروبية
- د — بما ان الحركة الاسلامية حالياً تمارس بضالاً ضد الاستعمار والصهيونية والاستبداد السياسي وبما ان الاستعمار والصهيونية وبحكم العوامل السابقة أعداء طبيعيين للكنيسة القبطية فان هناك هامشاً واسعاً للتآلف بين الحركة الاسلامية والكنيسة القبطية

القوة الثالثة (المجالس المليية والانتلجيسيا)

قلنا ان هناك داخل الكنيسة خطأ رئيسياً يحافظ على تراث الكنيسة في الاستقلال والفصل بين السلطة الزمنية والدينية وغيرها من المميزات التي تميز الكنيسة على طول تاريخها ويتمثل هذا الخط في رجال الدين وعامة الشعب القبطي وقلنا ان هناك خطأ هامشياً تمثل في المرتبطين مباشرة بالاستعمار وعرفنا حصائصه ومميزاته (يعقوب - بطرس الح)

والآن لنبدأ في مناقشة القوة الثالثة ان خطورة تلك القوة الثالثة والمرارة التي يشعر بها المسلمون تجاهها تنبع من عدة عوامل

— ظروف وزمان نشأة تلك القوة

— ما طرحه تلك القوة من مبادئ وأهداف

— ما تضمنه من قطاعات داخل المجتمع القبطي

ولكننا نضيف هنا ان القوة الأولى وهي الخط المحافظ على تراث الكنيسة ما زال هو الخط الرئيسي في حسم المجتمع القبطي وسوف يكون ذلك الخط دائماً دعامة للأمة ومتحالفاً مع الحركة الاسلامية، وان الخط الهامشي لا يثير أى مرارة لدينا حيث أنه خط دجيل لا يعكس أبعاداً كبيرة داخل المجتمع القبطي ولقد أطلق عليه الجبرتي كلمة «أسافل القبط» والدخلاء عادة ما يوجدون في كل الطوائف والقطاعات والآن لسدأ في مناقشة القوة الثالثة

ان ظروف نشأتها وتطورها التاريخي اهدامها طبيعتها طوال تاريخ الأمة وحيثما كانت اليد العليا في الأرض للعالم الإسلامي على اختلاف حكامه وأخرها الخلافة العثمانية فانه لم يكن يوحد سوى الخط الرئيسي داخل الكنيسة والخط الهامشي الذي سبق مناقشته على إن تبدل قد حدث في العالم وأصبح لأوروبا اليد الطولى في هذا العالم وقد تحقق ذلك على إثر انهيار الخلافة العثمانية ووقوع العالم الإسلامي في دائرة الاستعمار الانجليزي والايطالي والفرنسي وأخيراً الأمريكي. ولقد تميز ذلك العصر بسميزات كثيرة وتعبير كبير في أشكال الثقافة والعلاقات الاجتماعية، وككل شيء فان المجتمع القبطي في مصر قد تأثر بتلك العوامل

الاستعمار يشجع الانتلجيسيا

كان على الاستعمار وهو يدرك جيداً ان الكنيسة القبطية بحكم تراثها وتاريخها هي عدوة له فلا توجد فرصة لاستخدامها. كما ان الاستعمار يدرك أن الدخلاء والأسافل قوة لا يعتد بها وكان ان اختار الاستعمار الانتلجيسيا القبطية لتحريكها

لصالحه ولقد اختار الاستعمار تلك الفئة لعدة أسباب
 - أنها تملك المال والعلم (النفوذ)
 - أنها لا تتمسك بالتراث القبطي الطبيعي بما أن منظمها قد تعلم في
 الغرب

- أن ولاءها للحضارة الأوروبية أكبر من ولاءها للكنيسة
 - أن مصالحها الاقتصادية والاجتماعية ترتبط بالاستعمار
 وهكذا بدأ ظهور تلك القوة ولقد كان أول ظهور لتلك القوة الحديدية أنها استطاعت
 أن تفرض نفسها على المجالس المليية التي أدخلها الأنبا كيرلس للإشراف على الشؤون
 المالية والمدنية للكنائس

وبدأ صراعاً يحدث بين الكليروس الذي يمثل الكنيسة القبطية المحافظة على
 التراث وبين تلك الأنتلجنسيا أو القوة الثالثة ممثلة في المجالس المليية ولقد تحلى هذا
 الصراع في محاولة تلك المجالس التحكم في شؤون الكنيسة مما دفع بطريرك
 «كيرلس الخامس» إلى التصدي لها وكان يرأس المجالس المليية في ذلك الوقت بطرس
 غالي على أننا لا نستطيع أن ندرك القطاعات التي يمثلها كل من الكليروس
 والانتلجنسيا إذا أدركنا أن

- الشعب القبطي وقف مع البابا يوحنا
 - بطرس عالي ومعه أغلبية المجلس الملي يستعين بالاحتلال وبالخديوي
 ويستصدر منه قراراً بتعيين بطريركاً آخر مكان الأنبا كيرلس الخامس ولقد انتصر
 الكليروس ومعه الشعب القبطي الذي تجمع ومع الأنبا الحديد من دخول البطريركخانه
 وتهتف (ارجع يا محروم)

وعاد البابا كيرلس وشارك الأقباط حيناً إلى حبس في ثورة ١٩ مع المسلمين ضد
 الانجليز وظهرت القوة الثالثة مرة أخرى في ١٩١٠ على أثر اغتيال بطرس غالي
 رئيس الوزراء المرتبط بالانجليز وكان رئيس المجلس الملي الذي اصطدم بالبابا كيرلس
 الخامس وحاولت تلك القوة استثمار الحدث ودعت إلى مؤتمر قبطي في محاولة للنفوذ
 داخل قطاعات المجتمع القبطي ولقد تبنى ذلك المؤتمر ما سمي وقتها بحقوق الأقلية
 وهي نفس المطالب التي طالب بها البابا شنودة نفسه فيما بعد وحدث استقطاب حاد
 داخل المجتمع المصري وتم إقامة مؤتمر اسلامي رداً على هذا المؤتمر القبطي إلا أن
 العاصفة ما لبثت أن هدأت

اكتشفت القوة الثالثة أن لا مخلص لها ولكي تنفذ إلى أعماق المجتمع القبطي فانه
 لابد من السيطرة على الكليروس ليتسنى لها تنفيذ مخططاتها استناداً إلى ما يملكه
 الكليروس من قوة مادية ومعنوية أثبتت الأيام دائماً مدى صلابتها وهكذا فانه،
 وبانتهاء الحرب العالمية الثانية بدأ عدد من الشباب خريجي كليات الهندسة والحقوق

ومن المتخصصين في الآداب والفلسفة يقدمون أنفسهم الى الاديرة طالبين الالتحاق بسلك الرهبنة وهكذا فان القوة الثالثة بدأت تعمل على ثلاثة محاور

- ١ - احتراق الاكليروس
- ب - عمل جمعيات تعمل في النشاط المسيحي مثل جمعية الأمة القبطية التي أصدرت الكثير من المنشورات تطالب بالحكم الذاتي
- ج - العمل في المهجر (امريكا وكندا - استراليا - أوروبا) بما يمثله ذلك من تدفق الاموال وبالتالي النفود السياسي

ومن محاولات القوة الثالثة الدائنة في الوصول الى أعراصها فانها سعت في عام ١٩٥٩ الى انتخاب البابا كيرلس السادس، ولكن البابا كيرلس لم يكن يمثلهم تماما وإن كان قد فتح لهم الباب واسعاً للنفوذ داخل المجتمع القبطي عبر مدارس الأمة التي أسسوها عبر انشاء ابرشيات جديدة يتولون رئاستها أو السيطرة عليها وعبر انشاء علاقات واسعة مع مجلس الكنائس العالمي المشوه والمرتبطة بالمخابرات الامريكية وعبر انشاء حلقات الوعظ أو المعاهد المتخصصة الخ

القوة الثالثة تسيطر على الكنيسة

في ١٩٧١ مات البابا كيرلس وكان من الطبيعي ان الزم الطويل والمنظم للقوة الثالثة سيسهر عن سيطرتها بالكامل على الكنيسة وهكذا جاء البابا تسوده وكانت الأوضاع بعد ١٩٧١ كالتالي

- تيار يريد الحفاظ على تراث الكنيسة في الاستقلال والتمسك بالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية وكان هذا التيار قد تم اراحته واصعافه
- القوة الثالثة أو قوى الانفصال عن الوطن والارتباط بالاستعمار العربي
- وكان قد وصل الى السيطرة على منصبة البابوية وجرء كبير من الكنائس
- ولقد ارتبطت تلك القوة بمجلس الكنائس العالمي المشوه مخالفة بذلك كل تراث الكنيسة ومرتبطة بالاستعمار الامريكي ولقد ساعدت الظروف العالمية وقتها هذا التيار على النحو التالي

- العالم الاسلامي ومصر يمرون بمرحلة شديدة الصعوبة - هزيمة ٦٧ -
- مما بدا وقتها ان الوقت قد حان لضرب العالم الاسلامي الصلبة البهائية
- تواجد الاستعمار الامريكي في المنطقة وارتباط مصر به سياسيا واقتصاديا

- موارد ضخمة سياسية ومالية تأتي من المهجر

وبدأت تلك القوة في ممارسة استعراض قوتها بعد ستة أشهر من انتخاب البابا شنودة فقط، وذلك فيما سمي بأحداث الخانكة ولقد قام القسيسة والاساقفة بتقديم

موكباً ضخماً من الأقباط في زحف شبه عسكري للسيطرة على موقع في الخانكة حدث حوله اشتباك على أثر محاولة بناء كنيسة به ثم توالى الصدامات بعدها

مطالب وأهداف تلك القوة

- ١ - تدعي تلك القوة ان مصر لها وأن الأقباط فقط هم سكان مصر وإن المسلمين ما هم إلا عرب وفدوا من الحرية العربية
- ٢ - يطالب البابا تسودة بنوع من الاستقلال الذاتي في الصعيد للأقباط
- ٣ - يرفض ان تكون التشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع
- د - يطالب بنصيب أكبر في السلطة للأقباط

وبرغم ان تلك المطالب تندو غير معقولة ولا مقبولة تم هي محاولة عربية لفرص وصاية على أغلبية الشعب المسلم فيما يمس حياته فاساً منه الى

- عدم حق البابا تسودة في الانفصال

- عدم حق البابا تسودة في تحديد مصدر التشريع فهذا أمر يقرره أغلبية السكان وليس من حق الأقلية ان تفرص رأيها على الأغلبية

أما مسألة بناء الكنائس وحوادث الاصطهاد الفردية فهي أمور يمكن مناقشتها وأخيراً، فإننا نتق ثقة مطلقة في ان صوت الكنيسة المتمسكة بتراتها سوف ينتصر في النهاية وإن الانفصاليين سيتراجعون سريعاً مع ملاحظة أنه من الخطأ المتبع ان يمارس الانفصاليون الأقباط باسم كل الأقباط الأبرياء من هذه الممارسات التي تصر بمستقبل الأقباط في مصر والمنطقة على اعتبار انه إذا كانت التواريات الدولية تسمح بذلك الآن فما أسرع ما تتغير تلك التواريات كما ان ضعف المسلمين الحالي ما هو إلا انحناء في حط سير التاريخ ولن يلبث التاريخ ان يصلحها ويعود الى مساره الطبيعي

إساً يؤكد ان الكنيسة القبطية بما أنها مستقلة ومعادية للاستعمار والصهيونية تاريخياً فإن هامش التحالف معها سيكون واسعاً، رغم ضرورة رفض التوجهات الأنعرالية لقطاع صغير من الأقباط

كتاب شفاء الغليل

في العلاقة بين عثمان وجبريل

أحمد محمد البدوي *

هذا الكتاب «شفاء الغليل فيما أشكل من كلام شيخ شيوخنا جبريل بن عمر» لعثمان بن هودي، يبطوي على أمرين أساسيين أولهما الخلاف بين عثمان بن هودي وشيخه جبريل بن عمر حول قضية مهمة ألا وهي مسألة تحديد من هو الكافر الخارج على الملة الإسلامية؟ أو بالأحرى ماهي المقومات الجوهرية التي لا بد من الاستناد إليها في إطلاق صفة الكفر على شخص من الأشخاص؟ ما رأي الإسلام في كثير من الممارسات السائدة في بلاد «أوهير»، وبلاد «قويير»؟ (في جمهورية نيجيريا والسيحرج) والأمر الثاني أن هذا الكتاب يوضح لنا حاسماً من جواب العلاقة الفكرية بين الشيخ جبريل وتلميذه عثمان، في بداية القرن التاسع عشر الميلادي «الثاني عشر الهجري»

قضية التكفير:

الخلاف حول تكفير المسلم أو من يدعي الإسلام أمر قديم، عرفته الحركة الفكرية الإسلامية منذ بواكير سنيها، فواجه أبو بكر هذه المسألة بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، وأتخذ مواقف حاسمة، فقاتل المتنوعين عن أداء الزكاة وعدّها ردة، مخالفاً بعض الصحابة ولعل الخلاف بين أبي بكر والصحابة يدل على إدراك مبكر لخطورة مسألة التكفير التي يخرج بموجبها الإنسان عن ملة المسلمين

«قال عبد الله بن مسعود ((لقد قمنا بعد رسول الله (صلعم) مقاماً كدنا نهلك فيه، لولا أن منّ الله علينا بأبي بكر، أجمعنا على أن لا نقاتل على ابنة مخاض واسنة لبون، وأن نعبد

* الدكتور أحمد محمد البدوي، استاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدغوري – نيجيريا

الله حتى يأتينا اليقين، فعزم الله لأنني بكر على قتالهم، فوالله ما رضى منهم إلا بالحطة المخزية أو الحرب المجلية، فأما الخطة المخزية، فأن يقرأوا بأن من قتل منهم في النار، ومن قتل منا في الحنة، وأن يدوا قتلانا، وبعم ما أخذنا منهم، وأن ما أخذوا منا مردود علينا)) (١)

والاقرار بأن من قتل منهم في النار يعني ان المقتول كاهربلا أدى شك، ومن أسباب الكفر امتناعهم عن أداء الركاة وهو المراد بعبارة «اس محاص واسعة لبوس» مع أنهم أقروا أركان الاسلام الأخرى

وكذلك واحه الحوارح طروفا مماثلة من بعد اني بكر، إثر أحداث الفتنة، فميروا بين الكافر والمسلم «هكأت الحوارج المارقة الدين أحتمعوا بالنهروان، يجمعهم القول بالتبري من علي وعثمان، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المباحكات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكناثر، ويرون الخروج على الامام إذا خالف آلسة أمر واجباً» (٢) ومن تم يكون كل من أرتكب كبيرة حارجا عن الاسلام أي كاهرا وبعد ذلك استمر النزاع بين المفكرين المسلمين حول هذه المسألة

ولم يقف عند من أنكر ركناً من أركان الاسلام كأداء الركاة أو عاد الى العبادة الوتبية الجاهلية، بل ان المرء قد يكون مسلماً بلسانه وملترماً بأداء الشعائر، ولكنه مع ذلك يرتك بعض الكناثر فهل يكون مسلماً حقاً أم هو غير مسلم؟

ولم يقف عند من أنكر ركناً من أركان الاسلام كأداء الركاة أو عاد الى العبادة الوتبية الجاهلية، بل ان المرء قد يكون مسلماً بلسانه وملترماً بأداء الشعائر، ولكنه مع ذلك يرتك بعض الكناثر فهل يكون مسلماً حقاً أم هو غير مسلم؟

«المرحنة كانوا يؤجرون العمل عن النية والقصد، وكانوا يقولون لا تصر مع الايمان معصية كما لا يبيع مع الكفر طاعة، وقيل الارحاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا، من كونه من أهل الحنة أو من أهل النار، هي حين ان المعتزلة - أهل العدل والتوحيد - يتخذ شيخهم واصل بين عطاء موقفا ثالثاً من مرتكب الكبيرة، من ان صاحب الكبيرة لا هو مؤمن مطلق، ولا كاهر مطلق، بل هو في مرحلة بين المرلتين لا مؤمن ولا كاهر، وهو فاسق إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالد فيها ولكنه يحفف عنه العذاب، فيكون عذابه أخف من عذاب الكاهر، وهذا موقف وسط، بين المرحلة الدين لا يصدر عن حكماء عليه ويرحئون

(١) اس الاتير «عر اسين» الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م ص ٣٤٢

(٢) الشهرستاني «ابو الفتح عند الكريم»، كتاب الملل والنحل، على هامش كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل لاس حرم > ١، طبعة قديمة مصورة بلا تاريخ، ولم يذكر مكان الطبع، ص ١٥٧ - ١٥٨

الأمر إلى يوم القيامة والخوارج الذين يكفرون الفاسق، مستدلين بقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وقد عد الحسن البصري مرتكب الكبيرة مضافاً

أما أهل السنة فيرون أن المسلم لا يخلد في النار، لأنه إذا ارتكب كبيرة لم تكفر بحد أو توبة بصوح أو مصيبة ولم ينت عنها، فإن رحمت حسناته فهو في الجنة، وكذلك إذا تساوت حسناته وسيئاته، وإن رحمت سيئاته فإنه يدخل النار، فيعد فيها بقدر ما ارتكب من إثم، ثم يخرج منها بعد أن يتطهر، وبعد أن يوفيه الله حواءه بمقتضى عدله وحكمته، وقد يذهبون إلى أن الرسول يتشفع لأهل الكائنات بعد دخولهم النار (٣)

فاذا حثنا إلى حبريل بن عمر عرفنا أن كتبه صاغت ولم يصل إلينا شيء منها إلا هذه المخطومة التي أوردها «عثمان بن هودي» في كتابه «شعاء العليل» الذي ألف ابن حياة حبريل، وهناك مخطومة أخرى لحبريل أوردها عثمان في كتابه «صائح» الذي حققه «هسكت» و«بغار» (٤)

وبحق إذن لا نعتمد على تفصيل واضح لرأي حبريل، وإلما نستند إلى هذا المتن المركز المخطوم، الذي أورده عثمان فتحقق لنا بذلك أن صبح أيدينا على نموذج من أعمال شيعه، وإن نعرف موقفه أن حبريل يفرق بين نوعين من الممارسات في بلاد السودان، التي منه إلى أنه يقصر تناوله على الها، ويعيهم وحدهم، متحررا من أن يبصرف الكلام والحكم إلى الطاهر مسلم يطق بالشهادتين ويدل قوله «مستترا بالصوم والصلاه» على أنهم يندون من حيث الشكل في هيئة المسلمين، ويخفون وراء صلاتهم وصيامهم شيئا آخر، لأنهم من حيث المضمون والحوهر بعيدون عن الاسلام، يصلون ويصومون لكيلا يوصفون بالكفر، ونحسب حبريل يتشير بذلك إلى قوله تعالى «يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم» (ال عمران ١٦٧) ومن أسباب تكفيره لهؤلاء القوم أنهم يحرمون ويبيحون يحرمون ما حلل الله، ويبيحون ما حرم الله أي يحالفون الشريعة، ولا يعملون بمقتضى أحكامها كما أنهم يتمسكون بعقيدة أخرى مخالفة لعقيدة الجماعة، ولا يعملون بما جاء في القرآن أو السنة،

(٣) المصدر السابق ص ١٨٦ و ص ٦١ - ٦٢ ، وأطر محر الدين الراري، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الازهرية، بلا تاريخ، ص ٢٣٩ وأطر السيد سائق، العقائد الاسلامية ج ٢، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٢٨٩ - ٢٩

(٤) Fathy Almasri, The Life of Sh. Usman Before The Jihad, JHSN, Dec 1963, p.439

ولا يتبعون ما يقوله العلماء، بل يتمسكون بعقيدة جاهلية، علاوة على جهلهم المطبق بالشرعية في ممارساتهم وعقائدهم وهؤلاء كفار مرتدون في رأي حبريل،

قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل لكم (المائدة ٨٧) وقال تعالى «ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق» (التوبة ٢٩) وهناك نوع ثان هو كفر صريح يتضمن الممارسات التالية

١ - الانحراف عن العقيدة، والحروج عما عرف من الدين بالضرورة، «ترك الشرع» أي التخلي عن الشرعية، والالتزام بغيرها بمعنى العودة الى الجاهلية

٢ - تعري النساء، حيث لا تلتزم المرأة بالزي الشرعي، وتكون «كاسية عارية» تندي محاسنها لغير روج أو محرم، وهذا الترخ يمكن ان يدل على رواج الفسوق والمعاصي قال تعالى «وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى» (الاحزاب ٣٣)

٣ - اختلاط النساء بالرجال، وهذا الحانب وثيق الصلة بشيوع التعري بين النساء

٤ - أكل أموال اليتامى، وهو ظلم صريح، واتم كبير، بهي القرآن الكريم عنه، قال تعالى «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً، إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً» (النساء ١٠)، وقال تعالى «وأتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم انه كان حوباً كبيراً» (النساء ٢)

٥ - الزواج بأكثر من أربع زوجات، قال تعالى «فان خفتن ألا تعدلوا فواحدة» (النساء ٣)

٦ - الدعوة الى العصبية، والاعتداد بالعنصر، وهي دعوى جاهلية تخالف المبدأ السامي الذي أقره الاسلام، وهو المساواة التامة بين البشر بصرف النظر عن اللون أو اللسان، وهذه العصبية تعني تفضيل عنصر على غيره من العناصر البشرية، كما تعني التخييس من شأن العناصر الأخرى، ووضعها في مرتبة أدنى، في حين ان البشرية في رأي الاسلام سواسية كأسنان المشط، لا فضل لأحد منهم على الآخر، كلهم لآدم، ولكل واحد منهم قيمة انسانية كاملة

ولاندرى ماذا تعني عبارة جبريل «والأخذ بالنساء والعصبية» وبحسب انها «والأخذ بالفساد» بالفاء وليس النون

٧ - تبديل الأحكام، وهو لا يعني ترك الشرع فحسب، وإنما يعني تغيير الحدود الشرعية والمبادئ الاسلامية بنبذها أولاً ثم استبدالها بحدود ومبادئ أخرى لا يقرها الاسلام، لكن المبدل يحاول تبرير تبديله هذا بأن له ما يسند من النصوص، قال تعالى «فمن بدله من بعد ما سمعه فانما أثمه على الذين يبدلون» (البقرة ١٨١)

٨ - تقليد الآباء التمسك بممارسة العادات الموروثة عن الآباء، يشير بذلك الى قوله تعالى «وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله وإلى رسوله قالوا حسبنا ما وجدنا عليه

أنا عا أو لو كان اناؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون» (المائدة ١٠٤) لأن تقليد الآباء في أفعالهم ليس من الدين في شيء، لأن فعل الآباء ليس مقياساً سليماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإنما المقياس السليم المستقيم هو ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه، فإن تلاءم ما ورثنا عن الآباء مع الكتاب والسنة قبلناه وأقررناه وإن اختلف معه وبانت مفارقتها له، أطرحناه جاساً ورفضناه

ونوع آخر ارتكاب المعاصي الربا وشرب الحمر وقتل النفس وبيع المسلم الحر، كل أولئك من المعاصي التي لا يحرج مرتكبوها من الإسلام بشرط واحد هو أن يقر المرتكب بأن هذه الأمور حرام، أما إن كان يفعلها، ويدعي أنها حلال أو مباحة، ويبقي عنها صفة الحرمة فهذا كفر، وهذا ما تصرف إليه عبارة الشيخ عثمان «إن لم يكن مستحيلاً» أنه يفهم أن من ورد ذكرهم في القسمين الأولين كفار مطلقاً، أما من ورد ذكرهم في القسم الأخير «ارتكاب المعاصي» فهؤلاء كفار مطلقاً إن أرادوا تحليل الحرام، وفاسق إن أقروا بأنها حرام

ثم يعرض عثمان لموقف جبريل من أمرين، أولهما أحد حبريل برأي أهل السنة أن مقترف المعاصي كافر إن أراد تحليلها، إذ يذهب عثمان إلى أن التكفير بالاستحلال ليس أمراً مطلقاً، لأن التكفير باستحلال المعاصي، ينحصر في الأمور التي تنت تحريمها من النفي (صلعم)، وإن يكون المرتكب قد اقترف المعصية لغير ضرورة، ولهذا يميل عثمان إلى تقييد التكفير باستحلال المعاصي وحصره، أخذاً بمبدأ «لا كفر بغير شرك» والأمر الثاني، أن مطلق ترك الشرع ومطلق التقليد للآباء وتبديل الأحكام لا يكفر مرتكبها بل هو فاسق، لأن المسلم لا يكفر بالمعاصي، إلا أن يكون مستحلاً

واضح من الطريقة العلمية المهددة التي يناقش بها عثمان آراء تسيخه في حياء وتوقير أنه يجد مسرراً لآراء الشيخ جبريل في كون الشيخ جبريل عالماً حافطاً، ربما كان له سند يبرر الآراء التي ذهب إليها، لأنه لا يصدر عن هوى أو جهل وقد واجه الشيخ عثمان هذه القضية من بعد، فأكد ما سبق أن أشار إليه من بيان الفرق بين المسلمين والكافرين

«أن حقيقة المسلمين شرعاً هم الذين أقروا بكلمة الشهادة وعملوا أعمال الإسلام ولا يسمع منهم أنكار شيء مما علم من الدين ضرورة ولا يسمع منهم استهزاء بدين الله بألفاظ الكفر، ولا يرى منهم تخليط أعمال الإسلام بأعمال الكفر، وإنما شرط لصحة الإسلام عدم إنكار شيء مما علم من الدين ضرورة، لأن من أنكر ذلك كافر قطعاً أما من يحلط أعمال الإسلام بأعمال المعاصي والبدع فلا يكون كافراً باحماً أهل السنة، وإنما هو عاص لله ورسوله، وفاسق إن عمل الكبائر أو أصر على الصغائر» (٥) حيث أن اقتراح

المعاصي والبدع لا يخرج المرء من دائرة الاسلام ما دام لم ينكر أمراً ثابتاً مما علم من الدين ضرورة وفي كتاب «حكم جهال بلاد هوسا» يوضح عثمان القضية «جُهال بلاد هوسا قسماً قسم منهم يغسلون من الجنابة ويتوضأون للصلاة ولا يتيممون إلا لعذر، ويجتنبون الأجنبات ويوقرون العلماء، ويسألون عما أشكل عليهم من أمر دينهم، ولا يستهزئون بدين الله، ولا يُسمع منهم تكذيب شيء مما علم في الدين ضرورة، فهؤلاء مسلمون قطعاً، تحري عليهم أحكام الاسلام، لأنهم لم ينقضوا قول لا إله إلا الله محمد رسول الله (ص)، الذي يجري على أفواههم على ما جرت عليه عادة البلاد، قال تعالى «ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً» وقسم منهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتوضأون للصلاة ولا تجتنب نساؤهم عن الرجال الأجنيين، ولا يوقرون العلماء، ولا يسألون شيئاً من أمر دينهم، بل يستهزئون بدين الله، ويكذبون بعث الأموات فهؤلاء كافرون قطعاً، ولا تجري عليهم أحكام الاسلام، وإن كانوا يقولون «لا إله إلا الله محمد رسول الله» على ما حرت عليه عادة البلد ويأتون بصورة الصلاة لأنهم نقصوا قول «لا إله إلا الله محمد رسول الله» باستهزائهم بدين الله وتكذيبهم بعث الأموات، وكان الاستهزاء بدين الله فاكهة من أفواههم والمستهزيء بدين الله كافر قطعاً، قال تعالى «أنا لله وأياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم» وتكذيب بعث الأموات معلوم فيهم، وهو كفر، قال تعالى «وقال الكافرون هذا شيء عجيب إد متنا وكنا تراباً ذلك رجع بعيد»، وأما ما يرى منهم من صور الصلاة فلا يعد، ولا يُسمى صلاة، لعدم شروطها لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً بل صلاتهم التي يصلونها حرام باجماع، حتى حكم بعض العلماء أن من الردة فعل الصلاة بغير طهارة

ولكن الذي عليه الجمهور أن فعلها بغير وضوء معصية يائثم فاعله وفي «الخراسي الكبير» في محث الوضوء «إثم باجماع» كما حكاه النووي ليعلم الواقف على هذا الكتاب أن كل من كفرناه من هؤلاء الجُهال، إنما كفرناه لاتباعه بما يناقض الاسلام، لا لمجرد المعاصي (٦)

وهؤلاء الذين ورد تكفيرهم، بميل إلى أن جبريل عناهم أي الذين يقتربون المعاصي ويرون أسوأ حلال، وينكرون بعث الأموات، ويتمسكون بما ورثوه عن آبائهم من الممارسات المناقضة للاسلام وفي الوقت نفسه يستهزئون بدين الله ويعلماء المسلمين يقول «محمد بلو» إن الشيخ عثمان وجد في هذه البلاد من أنواع الكفر والفسوق والعصيان أموراً فظيعة وأحوالاً شنيعة، طبقت هذه البلاد، وملأتها، حتى لا يكاد يوجد في هذه البلاد من صح إيمانه وتعبد، إلا النادر القليل، ولا يوجد في غالبهم من يعرف

التوحيد ويحسن الوصوء والصلاة والزكاة وسائر العبادات، فمنهم كفار يعبدون الأحجار والجن، ولا يصلون ولا يصومون ولا يزكون ويسبون الله ويقولون في حقه ما لا يليق في جنبه الأعلى، وهؤلاء غالب عامة السودانيين الذين يقال لهم (ماغنداوا)، وبعض عتاة الفلاتين والتوارك، ومنهم قوم يقرون بالتوحيد ويصومون ويصلون من غير استكمال شروط، بل يأتون ذلك كله بالرسم والعلامة، مع أنهم يخلطون هذه الأعمال بأعمال الكفر الذي ورثوه من آبائهم، وأجدادهم، وبعضهم من قبل نفسه، وعلى هؤلاء يحمل قول الشيخ جبريل بن عمر في قصيدته «هم أئاه كافر مرتد» وغالب ملوك هذه البلاد وأطبائهم وعلمائهم من هذا القبيل (٧) وهذا يعني أن الشيخ جبريل عندما أصدر تلك الآراء، وعندما قام بثورته من أجل إقامة كلمة الله، إنما كان صادراً عن هذا الواقع المنحرف الذي صورته «محمد طو» وقد طهر خلاف عثمان مع شيخه جبريل، لأنه كفر بالمعاصي، ولكن يظهر أن جبريل رأى إلى جانب تلك المعاصي «الاستحلال والاستهراء» وهما أمران يؤديان إلى الكفر في رأي عثمان، الذي نقل عن كتاب الشفاء لعياض «كذلك تُكفر بكل فعل أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحاً بالاسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصم أو الشمس أو القمر أو الصليب أو النار، أو السعي إلى الكنائس أو البيع مع أهلها أو التري بريهم من شد الرباير، وفحص الرؤوس، فقد أجمع المسلمون أن هذا لا يوجد إلا في كافر» (٨) فكان المرء صرح بلسانه أنه مسلم، فهذا لا يكفي، ما دام يعمل أعمال أهل الكفراد أن القول لا يرتبط بالعمل، أي أن المسلم ليس هو الذي يدعي الاسلام بلسانه، بل هو الذي يقول بلسانه تم يصدق هذا القول بأن يعمل أعمال المسلمين، ويتحجب الاتيان بالأعمال التي لا تصدر إلا من الكفار وفي مرحلة قادمة يذهب عثمان إلى أن كل من يصيف الدعة إلى السنة، فكأن جميع عمله كالعدم ومأواه النار، وكان قد قال في أول الكتاب «هذا وثيقة الاخوان لتيسير دلائل وجوب اتباع الكتاب والسنة والاحماع ودليل احتساب الدعة لمن يدين بدين الاسلام ودليل كفر من أنكر ذلك وإن كان يدين بالاسلام» (٩) وينتهي إلى رأي صريح «أما الدع فإن أهل السنة الذين شهدوا أن لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يحتنون أهل الدع ولا يعينونهم، ولا يشيعون حوائرهم، إذا مات أحدهم، ولا يعقون مولودهم ولا يكلمون ساءهم ولا يتركون أولادهم يحلسون عند أهل الدع، ولا

(٧) محمد طو، اتفاق المسير مطابع الشعب القاهرة، ١٩٦٤م، ص ٦

(٨) عثمان بن هودي - تعليم الاخوان محطوطة في دار الوثائق، صكتو HB. AMSS, 21/8/89

(٩) عثمان بن هودي - وثيقة الاخوان، مصورة على الاوفست، بشر الحاج مالم سيد، صكتو ص ٢

يعودونهم، ولا يعطون بآتهم لهم، ولا يطلبون رضاءهم بمعصية الله» (١٠) وهو ينتقل هنا من مرحلة تقييد الأحكام الى مرحلة التفصيل فمرتكب البدعة ليس كافراً فحسب، بل يجب على المسلمين تحننه في كل محالات الحياة، أي يجب ان يقاطع وأن يعزل فيحرم بذلك من مخالطة بل يحرم اباءهم الاطفال فيجب ان يقاطعهم أطفال المسلمين

أما الكفار فيرى عثمان ان من لارم الأيمان عدم موالة الكفار، فلزم بشهادة رب العزة تكفير كل من تولى أحدا منهم كائناً من كان في كل زمان ومكان، وموالاتهم تعدهم لان المولى هو الناصر فكل من يحمي يهودياً أو نصرانياً أو يحاميهم على تعدي حدود الشريعة كعلاء اليهود في البلاد الصحراوية، يكفر بما ظهر عليه من الموالة ولا يعذر بما ظهر عليه من قصد المنفعة (١١)

هذان موقفان من المواقف التي تولدت عن حركة الجهاد، بحيث صار على المسلم ان يتجنب أهل البدع وأن لا يوالي الكفار، وقد استمر الصراع، بحيث أقتضى الأمر تحديد موقف صريح لا يقلل المحايدة

يظهر ان آراء حبريل بن عمر التي وردت في منظومته، كانت شائعة ومعروفة، إذ يقول الشيخ الكامي في رسالته الى الشيخ عثمان ومن أعظم ححكهم على تكفير عامة المؤمنين ركوب الأمراء لبعض المواط، قصداً للصدقة بها، وكشف رؤوس الحرائر، وأخذ الرشوة، وأكل مال اليتيم والجور في الحكم، وهذه الخمسة لا تنبج لكم هذا الفعل (١٢) فيذكر هنا من الأمور التي وردت في منظومة جبريل كشف رؤوس الحرائر، «التعري» «وأكل مال اليتيم» (١٣)

وقد ورد ان محمد بلورّد على الشيخ الكامي قائلاً وأما كشف الرأس فلا سلم ان أحداً قال بالتكفير بالمعاصي فانما ذلك مغالطة ومتساعة وكشف الرأس قد ورد عند جبريل مصمناً في كلمة «التعري» ومحمد بلو يقصد ان أحداً من الجهاديين كالشيخ عثمان أو عبد الله أو غيرهما، لم يذهب إلى هذا الرأي، ولأن الشيخ حبريل مشهور قد طبقت شهرته

(١٠) عثمان بن هودي، رسالة تميز أهل السنة أنصار الرحمن على هامش كتاب بيان البدع الشيطانية التي أحدثها الناس في أبواب الملة المحمدية، مخطوطة مصورة، مطبعة المشهد الحسيني لسا، ٩، ص ٤١-٤٢

(١١) عثمان بن هودي، الأمر بموالة المؤمنين والنهي عن موالة الكافرين، مخطوط مصور على الأقمست، طبع على نفقة الحاج سيد مودي حناري، صكتو ص ٨

(١٢) اتفاق الميسور ص ١٥٨

(١٣) نفسه ص ١٦٨

الآفاق، وقد سبق ان قام بالجهاد، وربما كانت منظومته هذه أو آراؤه قد وصلت الى عالم جهبذ كالكانمي، ولهذا نميل الى القول بأن الكانمي عدّ الجهاديين تلاميذ جبريل، يقتدون بأراء شيخهم ويسجون على منواله، ويكملون ما عجز هو عن تحقيقه من الاصلاح «وعثمان وعبد الله ومحمد بلو» لا ينكرون تلمذتهم لجبريل بل يوقرونه ويسمونه «شيخ شيوخنا» ولهذا ربما فهم الكانمي أن الجهاد يأتى باراء جبريل، أو ربما بلغته أراء جبريل على أنها أراء المحاهدين، وعبد الله فوديو يحدثنا عن شهرة جبريل «ولله شهرته في العلماء شرقاً وغرباً، تعني عن ذكر شمائله» (١٤)

ولا شك أن الكانمي جدير بأن يكون في مقدمة هؤلاء العلماء وليس من البعيد أن يكون الشيخ عثمان قد أقدم على تبيان مخالفته لأراء جبريل في منظومته، حتى يقف الجمهور في عصره، على رأيه المخالف لرأي شيخه، وحتى لا يكون الجهاديون مسئولين عن اراء جبريل مثلما رأينا عند «الكانمي» الذي نسب اراء جبريل إلى الجهاديين وحلي أن تاريخ الاسلام في بلاد الهوسا، عرف محاولات ستى، قبل الشيخ عثمان هدفت إلى اقامة المسلمين على الطريق القويم، ومناهضة البدع والكفر والظلم ويظهر أن من أبرز مظاهر الكفر والبدع هو اختلاط التسعائر الاسلامية بالطقوس الافريقية الوثنية، حتى بدا الاسلام مشوباً بعقائد لا تتفق معه دائماً، مما أثار كثيراً من العلماء والحكام، ودفعهم لمحاولة تنقية العقيدة الاسلامية من الشوائب المحلية، ذات الطابع الفولكلوري، التي لا تتحاسب معها، وتبدو في بعض الأحوال مناقضة لها تماماً فكان أن وصف «المختار الكنتي» بلاد السودان، ومن بينها بلاد الهوسا بأن الغالب على أهلها الكفر، ومن فيها من المسلمين تحت قهر الكفار، والناس يعملون بعمل أميرهم عالياً وقد غلب عليهم ظلمات الجهل والهوى والكفر، بل بهى الكنتي عن السفر الى بلاد السودان (١٥)، وأحسبه يعني بلاد هوسا أولاً، ولهذا يحاول الحاج «أسكيا» الجهاد في «سبعاي» ولم يوفق، وحاول جبريل «فلم يستقم له وطرده» (الطوارق) إلى أرض عوير» (١٦) ويكاد جهاد جبريل يكون منبعثاً من احساسه القوي بغلبة الطقوس الوثنية والبدع على عقائد الناس، فلم يكف بالدعوة الى تغيير ذلك الانحراف بالقلم واللسان بل سعى لاقامة الحق باليد والسيف والأسباب التي حدثت بعثمان للجهاد، هي الأسباب نفسها التي أثارت جبريل، فهما عاشا في منطقة واحدة وبيئة ثقافية متماثلة، وإذا كان عبد الله فوديو

(١٤) ايداع السجوح من احدث عنه الشيوخ، تحقيق كاتب البحث، نسخة مكتوبة على الآلة الكاتبة

من بحث قدم في سمنار عبد الله فوديو، جامعة صكتو ١٩٨٤م

(١٥) انفاق الميسور ص ٢٠٧

(١٦) الورير حبيد، ضبط الملتقطات، نسخة مخطوطة مصورة على الاوفست، ص ٣٤-٣٥

يقول عن بلاد الهوسا أنها بلاد «لم يشم غالب أهلها رائحة الاسلام» فلا شك أن هذا ينطبق على القوم الذين كفرهم جبريل أو وصفهم بالفسوق وهذا ما يؤكد باحث من دولة «نيجر» حيث يقول «ومن الناحية الدينية، فمع أن (الاستاملاوا) في ممالك اير، دخلوا في الاسلام منذ قرون بعيدة إلا أنهم كانوا يعيدون عن الهداية والرشاد، لأنهم ظلوا مقيمين على الوثنية، اللهم إلا (مربين ادار) والمراكز التي تقيم فيها (الواتساكاوا) الذين اصطلعوا بدور القادة الدينيين، وإلى هذه القبيلة ينتمي حريل بن عمر» (١٧) وغاية الأمر أن الكفر الذي أطلقه حريل على بعض الممارسات، يمكن أن ننظر إليه في ضوء حقيقة أن الاسلام كان مظهراً، وأنه كان محتلتاً بعقائد الشرك إلى جانب تسبوع الظلم والجهل، وخصوصاً الناس الملوك قاهرين هم كفار أو أقرب إلى الكفر ولما جاء الشيخ عثمان، أتر الحدر في قضية التكفير، إذ يقول عن الملوك «الأمور التي كفرنا بها ملوك السودان حمسة أمور وهي مما أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر الأول تعذيب التائبين، ويهدده الخصلة صدوا كثيراً عن التوبة وهي كفر قطعاً، الثاني تعظيم الأشجار والأحجار وغيرها بالدبح لها، الثالث تعظيمها بالتصدق لها، الرابع تعظيمها باللحوق إليها في السؤال، وهذه الأمور الثلاثة المذكورة بعد الأول، مما علم منهم ضرورة لا يكرها إلا جاهل لهم، أو المعاند، وهي كفر أيضاً لأنها عبادة غير الله قطعاً من حيث التعظيم المذكور لأنه تعظيم خاص بالله» (١٨) فهو لا يكفر هؤلاء الملوك بالمعاصي وإنما بممارسات هي كفر صريح، ويقول عثمان أن أحداً من المسلمين لا يكفر مذنب على الإجماع، وأن التكفير مسألة سمعية مورها الشرع لا محال للعقول فيها، ولا مدخل للقياس فيها على الإجماع، وأن التكفير يؤدي إلى التكفير على الإجماع إذا أراد تقليل الأمة وأن عدم التكفير يؤدي أيضاً إلى الكفر على الإجماع، إذا كان الكفر منصوباً في الكتاب أو في السنة المتواترة أو إجماع المسلمين على أن هذا لا يصدر من كافر. أن أحداً لا يعتقد أنه كافر إلا بقاطع، إذ الاعتقاد لا يتبع إلا ما كان قاطعاً، وأن التكفير في ظاهر الشرع لا يطلب القطع ولا القرائن، بل ما يدل على الكفر فقط ولو ظناً، ولذلك يختلف العلماء فيه في بعض الوقائع ويراعي بعضهم حق الربوبية وصيانة الشريعة للحكم بالكفر، ويقول هذا كافر ماقتلوه، ويراعي بعضهم حرمة دم المسلم فيترك الحكم بكفره، ويقول هذا أمر ظني محتمل» (١٩)

مما يؤكد توخي الشيخ للاحتراز والتدقيق في إطلاق حكم الكفر، فهو يتثبت أولاً، ولا يكفر بالمعاصي، ثم لا يطلق حكم الكفر إلا بعد الاستناد الى دليل قطعي ومن هنا يكون تكفيره للملوك هو سافى الأمور الخمسة منبعثاً من هذه القاعدة ويظهر أن أصحاب الممارسات الدين كهرهم جبريل يشملون الملوك، فصلاً عن أنه إذا عنى العامة فانه يكون قد عنى الملوك من باب أولى، ونجد أن الملوك الذين عناه عثمان هم الملوك أنفسهم الذين عناه جبريل وعاش في زمانهم وإليهم يتوجه حكم الكفر الذي ورد في المنظومة، وقد أشار محمد بلوم قبل إلى أن جبريل يقصد الملوك، وإلا فمن ذا الذي يأكل مال اليتيم ويزيد على أربعة ساء ويبدل الأحكام ويحرص على تقليد ابائه، غير الملوك لأن هذا أشبه بهم وبأعوانهم وبالأغنياء والعلماء العاملين في بلاط الملوك أو المتصلين بهم، ولهذا يميل كاتب البحث إلى ترجيح أن منظومة جبريل من عمر، تنصرف في المقام الأول إلى الملوك، ومن هي حكمهم تم العامة تالياً

العلاقة بين عثمان وجبريل :

يميل بعض الباحثين إلى توكيد تأثير جبريل في تلميذه عثمان مثل «الوقس» الذي يرى أن أثر جبريل عميق الحذور في نفس عثمان، وأنه وجد في تلميذه أرضاً صالحة لغرس أفكاره عن الإصلاح (٢٠)

ومع أن فتحي المصري يعتبر حركة الجهاد التي قام بها عثمان إمتداداً للجهاد جبريل وتكميلاً له، لأنه مهد الطريق إلا أن فتحي المصري - مع إقراره بالتقدير العظيم الذي يوليه عثمان لأستاذه - يذهب الى القول بأن تأثير جبريل في «عثمان» قد تعرض لنوع من المغالاة والمبالغة (٢١) مما يمكن أن يعني أن ذلك التأثير اتخذ حجماً أكبر من حجمه غير أننا نميل الى أن نضع هذه القضية في إطار آخر، نسحاول أن نتلمس مقدار هذا التأثير معتمدين على ما يمكن أن يستخلص من المعلومات المتوفرة الآن، فنعرف أن عثمان بعد أن درس القرآن والحو على أبيه وعلى بعض العلماء في «قويير» سار لطلب العلم إلى الشيخ جبريل وصاحبه سبة، تعلم منه حتى بلغ معه إلى قرية «أقدس» فرجعه الشيخ جبريل إلى أبيه، وسار هو إلى الحج، لكون أبيه لم يأذن له في المسير

الى الحج (٢٢) ولأن منطقة «قوبير» كانت تعج يومئذ بالعلماء الفحول، وتشهد حركة علمية مزدهرة، فان ذهاب عثمان الى جبريل، ليدل على مدى المكانة العلمية لجبريل الذي يروي «الوزير حديد» أنه كانت تضرب له أناط الامل(٢٣)

ويبدو ان هذا حدث بعد محاولة حبريل لاقامة الجهاد، والتي لم تكلل بالنجاح، ويظهر ان تعلق عثمان بشيخه قد بلغ شأوا بعيدا، حتى أنه أراد مرافقته إلى بيت الله الحرام، وما أن عاد جبريل من الحج حتى هرع اليه عثمان -ومعه شقيقه عبد الله - للقاءه في مورد الماء المسمى كودي (KODI) الذي يقع في قرية (AREUA) التي تقع الآن في جمهورية النيجر وقد نزل عثمان في قرية «روجر هكي (ROGGURFAKI) بالقرب من قرية مليلا (MULLELA) الحالية، يأتي في الصباح الى الشيخ ويظل معه حتى الظهر ثم يرجع إلى القرية التي نزل فيها، وفي نهاية الزيارة، رافق جبريل تلميذه عثمان في طريق عودته حتى وصل معه الى قرية «إليلا» الحالية ثم عاد إلى «كودي» (٢٤) أما عبد الله فقد مكث مع الشيخ مدة بعد سفر شقيقه، ويروي الوزير جبريل ان حبريل بعد عودته من الحج أعطى عثمان لواء النصر، وأنه أول من بايع عثمان قبل ان يعلن الجهاد(٢٥) ولا شك ان هذا وقع أبان هذه الزورة، إذ توفي جبريل بعدئذ بفترة قصيرة، ودفن في قرية «أرايوا» في جمهورية النيجر، وقد صرحت على قبره ثمة ما تزال باقية (٢٦) ولهذا اذا سألنا عما أفاده عثمان من مصاحبته لشيخه ستة قبل ان يذهب الى الحج، ثم من زورته له بعد عودته من الحج، فان الشيخ عثمان يكفيها مؤونة الاجابة على ذلك، لأنه ألف كتابا سماه «أسانيد الفقير» ذكر فيه العلوم والكتب التي درسها والشيوخ الذين تلقى العلم على ايديهم، والاحارات التي منحت له في كتب معينة أو في «طريقة القوم» ويتكون الكتاب من عشرة فصول

الفصل الأول	سند الفاتحة من طريق الحس
الفصل الثاني	سند القراءات
الفصل الثالث	سند حديث الرحمة المسلسل بالاولية

(٢٢) عبد الله مودى ايداع السجوح، نسخة محققة لكاتب البحث، ضمن دراسة قدمت الى

سمنار عبد الله مودى، جامعة صكتو، صكتو ١٩٨٤م

(٢٣) ضبط الملتقطات ص ١٧

(٢٤) Djibo hammani , op. cit, p.379

(٢٥) ضبط الملتقطات ص ٣٤-٣٥

(٢٦) Djibo Hammani, Loc. Cit.

- الفصل الرابع سند كتب الأحاديث النبوية المشهورة من علماء الأمة التي لنا فيها أسانيد متصلة الى أصحابها
- الفصل الخامس سلسلة سند الفقه والتصوف
- الفصل السادس سند المصافحة من طريق المعمرين
- الفصل السابع في سند الخرقه الصوفية
- الفصل الثامن في سند تلقين الشهادة في طريقة القادرية والحلوتية المحمدية
- الفصل التاسع في سند دلائل الخيرات
- الفصل العاشر في سند أحزاب القطب أسى الحسن الشاذلي (رض) (٢٧)
- أما الفصل الأول «سند الفاتحة من طريق الحسن»، فيكتب عثمان أنه تلقى ذلك من «شيخنا أبى الأمانة حبريل بن عمر وولده النحيب أسى التوفيق عمر» عن أسى الفيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي بسند متصل عن أسى الدرهم مؤدب أطفال تسيح البحار الذي تلقى ذلك من قاضي القصاة «شمهروش» الولي عن النبي صلى الله عليه وسلم
- أما الفصل الثاني القراءات فيقول عثمان (قد أحارباها شيخنا أبو الأمانة حبريل بن عمر وولده النحيب عمر)، وفي الفصل الثالث حديث الرحمة قال عثمان «أحازناه شيخنا أبو الأمانة حبريل وولده»
- وفي الفصل الرابع سند كتب الأحاديث المشهورة، يروي عثمان أن حبريل وولده عمر أحازاه، رواية «صحيح البخاري» بعشرة أسانيد متصلة تنتهي كلها عند البخاري، كذلك أحازاه جبريل، رواية كتب الأحاديث الأخرى وهي صحيح مسلم وسنن أبي داود وسنن الترمذي والسنن الصغرى للسبائي المسمى بالمحتني، وسنن ابن ماجه وسنن أسى حبيفة وموطأ مالك ومسنن الشافعي وسنن ابن حبل وشمائل الترمذي والجامع الصغير للسيوطي.
- وفي الفصل الخامس الفقه والتصوف، فيثبت عثمان أن سيده في الفقه قد أخذه من حبريل وولده عمر سلسلة الى أسى حنيفة النعمان عن التابعين عن الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذلك سيده في التصوف
- وفي الفصل السادس سند المصافحة عن طريق المعمرين فيقول عثمان «وأما سيدنا في رواية المصافحة من طريق المعمرين فقد صافحت شيخنا أنا الأمانة جبريل بن عمر وولده».

وفي الفصل السابع: في سند الخزقة الصوفية القادرية، فيبدأ بجبريل بن عمرو وولده عمر يقول عثمان «ولبستها - أي الخزقة - من ولده المذكور تبركا، وهما أخذاً ذلك إجارة من أبي الفيض بسند يمر بعد القادر الحيلالي والشبلي والجيد

والفصل الثامن سند تلقين كلمة الشهادة، وقد لقنه ذلك حبريل وولده، والفصل التاسع: سند دلائل الخيرات، وقد ورد ذكر جبريل بين من أجازوه، وفي الفصل العاشر في سند أحزاب القطب أبي الحسن الشاذلي، فقد أحده عن عمر بن حبريل عن محمد المرتضى، وهو الباب الوحيد الذي لم يرد فيه ذكر الأخذ مباشرة عنه، وإنما أخذ من ولده وكان أبو الفيض مرتضى الحسيبي قد أصدر إجارة لجبريل وولده قال فيها «قد أحرث سيدنا الامام الفقيه العلامة أنا الأمانة مولانا الشيخ جبريل بن عمر (الأقدسي) وولده النجيب الشيخ عمر، ما يحورلي روايته وأخص منها مالي من تأليف في العلوم من منشور ومنظوم منها: شرح على القاموس المحيط في عشر مجلدات، وشرح على إحياء العلوم، ومنها شرح على الحرب الكبير للقطب الكبير أبي الحسن الشاذلي وغير ذلك من كتب ومن مشايخي بسندي» تم يروي السند الى السحاوي والسيوطي، وقد حرر هذه الإجازة في عشرة شهر ربيع الثاني سنة ثمان وتسعين ومائة بعد الألف من الهجرة النبوية، في المدينة المنورة

وقد قام حبريل بإجارة عثمان رواية هذه الكتب التي أحاره فيها شيخه الواسطي، كما أن عثمان محار في كل مؤلفات جبريل ومن بينها هذه المنظومة، وقد كتب عبد الله في إيداع السجوع عن حبريل شيخنا وشيخنا حبريل بن عمر أحدث منه كتب أصول الفقه كالقراهي والكوكب الساطع وجمع الحوامع مع شروحها وقرأت عليه بعض تواليقه ولازمته واستفدت من منه كثيرا ولقبني كلمة التوحيد مع أخي وشيخي عثمان وأجارنا في جميع رواياته (٢٨) وهذا النص يحتوي على كتب جديدة، درسها عثمان تحت إشراف حبريل أو أحاره لها، ولكنه لم يذكرها في أسانيده، وهي كتب أصول الفقه هذه، وقد اشتهر جبريل بالبراعة في هذا الحال، بين المحالات التي تخصص فيها وبرع، ولعله لم يكن في عهده من هو أنوع منه في هذا الحال، ولهذا أتت عبد الله أنه درس أصول الفقه على جبريل، على سبيل التخصيص، بينما اكتفى بالاشارة الى ما درسه عليه من العلوم الأخرى إشارة عامة، ولا بد أن عثمان قد درس هذه الكتب على جبريل أو حصل على إجازة فيها

ولعله من كل العرض السابق نستطيع أن ندرك مدى العلاقة الفكرية بين الرحلين كما

نستطيع ان نصل باطمئنان إلى رأي فصل، ذلك ان ما ذهب اليه فتحي المصري من أن تأثير جبريل على عثمان قد تعرض لكثير من المبالغة والتصحيح، إنما هو رأي لا يثبت أمام المعلومات التي أوردناها، ولعل السبب في دهانه إلى إبداء هذا الرأي، أنه لم يقع على كتاب «أسايد الفقير» الذي ما يزال مخطوطا، كما أن الآراء التي اثبتت التأثير لم تعتمد على هذا الكتاب أيضا

ان عثمان يدين لجبريل من عمر أكثر مما يدين لأي عالم آخر، حتى ان اسم جبريل من عمر يتكرر ذكره في كتاب «أسايد الفقير»، بحيث لا يكاد عثمان يتعرض لكتاب أو علم إلا ويذكر جبريل من عمر وولده، في القرآن وكتب الحديث والفقه والصوفية والمصاحفة «ما عدا الفصل العاشر»

لقد حاول بعض الباحثين إثبات تأثير الحركة الوهابية في حركة الجهاد عن طريق جبريل بن عمر الذي ذهب إلى الحج مرتين قبل قيام حركة الجهاد، واعتمادا على تأثر جبريل بن عمر بالحركة الوهابية، يذهبون الى تأكيد تأثير الحركة الوهابية في عثمان بن فودي وبالتالي حركة الجهاد

فيرى «هسكت» أن جبريل بن عمر تشرب تعاليم الوهابيين، وحبرها إنسان دهانه إلى الحج، لأن الوهابيين يسيطرون يومئذ على مكة والمدينة، كذلك يميل «إسماعيل بالوقن» إلى أن جبريل عرف آراء الوهابيين، بل أن «محمد المهدي» يقول «إن عثمان بن فودي هو أحد القلة من العلماء الذين تتلمذوا على كتب ابن تيمية بعد أن اتصلوا بها في مكة عن طريق محمد بن عبد الوهاب» (٢٩)

ان الحركة الوهابية ذات تأثير عظيم، بدعوتها الى محاربة البدع والشرك، وتحكيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والاستصاءة بعمل السلف الصالح، وهناك مشابه كثيرة بينها وبين حركة الجهاد في صكوتها، ولكننا حين نأتي الى إثبات التأثير في بحث علمي، لابد من دلائل يستند اليها، ولابد لأحكامها من مقدمات، من أول الأمور التي لابد من مراعاتها في المقارنة بين حركة الجهاد في صكوتها والحركة الوهابية، من أن التكوين الفكري لجبريل بن عمر وعثمان بن فودي يختلف في ناحية عن التكوين الفكري لمحمد بن عبد الوهاب، وهذا هو السبب وراء اختلاف التطبيق والممارسة في صكوتها عنه في الجزيرة العربية، فعثمان -ومعه جبريل- قبل الصوفية بل هو صوفي صليبة له خرقته وأوراده، وله طريقته القادرية الى جانب وقوفه على الأصول في الكتاب والسنة وكتب الحديث والفقه، فهو جامع بين أمرين الامام الركين بالعلوم الاسلامية والعربية، فلا يوجد أصل في الحديث والسنة والفقه والعربية إلا ألم به واتقنه، والأمر الثاني هو الأخذ

بطريقة الصوفية، إلا أن الصوفية تعني هنا الاحساس، وتحويد العادة والسلوك، وليست الصوفية التي تنطوي على موقف من العقيدة، كالحلول والاتحاد وقد مزج عثمان بين هذين الأمرين في قرن، إلى جانب موقفه من المدع والشرع أما محمد بن عبد الوهاب فقد أعتمد على الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح وند ممارسات الصوفية وحاهد من أهل منع إقامتها، ودعا إلى التزام المسلمين بما كان عليه السلف الصالح، فلا يعرف أن محمد بن عبد الوهاب انتهى إلى طريقة صوفية، أو قبل أن يكون للطرق وجود في الدولة الإسلامية، وببما يقف محمد بن عبد الوهاب امتداداً حسناً لاس الجوزي وابن تيمية والامام أحمد، نجد عثمان يتمسك بالمذهب المالكي ويعتمد على تأليف المالكية ومن المقطوع به أن عثمان لم يذهب إلى الحج قط، كما قال المهدي، بل لا نجد في «أسانيد الفقير» وغيره ما يدل على أنه اتصل إتصلاً كامياً بمؤلفات ابن تيمية، إن كان قد اتصل إتصلاً مباشراً بها، ومن هنا لا نميل إلى الأخذ بما يذهب إليه أولئك الباحثون، ولكننا لا نستطيع بحال أن ننكر العلاقة الوثيقة بين التوريتين التي يمكن أن تفهم على نحو آخر، ذلك أن قيام التوريتين جاء تلبية لحاجة ضرورية وهي شيوع الانحراف والبدع في بلاد المسلمين عن الكتاب والسنة وعلنة الممارسات الحاهلية على عقائد الناس وعاداتهم، ولأن الإسلام قائم على الكتاب والسنة، فإن أول واجبات المسلمين في كل زمان ومكان، أن يلتزموا بالاصول، وأن يربلوا كل ما يحالفها من ألوان التطبيق والممارسة، إنما تتحلّى العلاقة بين التوريتين في إدراك الهوية بين الإسلام في صورته الأصلية النقية، وممارسات الناس في ذلك الزمان، حاولت كل ثورة أن تعيد الناس إلى حادة الحق، غير أن تاريخ كل ثورة تميز بمعالم خاصة، تولدت عن التكوين الفكري لقائد كل ثورة، ولهذا أخذت الثورة الوهابية السعودية تولي العقيدة اهتمامها الأول والتمرت بالكتاب والسنة والعمل الصالح بينما تحانست الثورة الإسلامية في صكتومع التصوف، والتمرت بالطريقة القادرية التزامها بالمذهب المالكي في الفقه على نحو ما

نص كتاب شفاء الغليل

مقدمة

اعتمدنا في قراءة هذا الكتاب على نسخة مخطوطة بدار الوثائق في صكتو رقم ٣٠٤/٩٠/١ وهي تتكون من سبع صفحات، مكتوبة بقلم بوص وقد استعنا على قراءتها وتخريج ما هو مشكل فيها بنسخة أخرى مخطوطة في دار الوثائق من كتاب محمد بلو إنفاق الميسور، رقم ١/٣٥/١٤٣ كذلك اطلعنا على ثلاث نسخ مصورة لثلاث

مخطوطات محفوظات في جامعة «إبادن» هوجدناها مطابقة لمخطوطة صكتو وبود أن نثبت هنا أن جميع هذه النسخ باقصة، أو هي على الأقل تمثل صورة غير منقحة من الكتاب، إذ أننا نرجح أن الشيخ عثمان كتب كتابه هذا مرتين، مرة أولى ومنها مخطوطة صكتو ومخطوطات إبادن، ثم كتبه مرة ثانية وبقحه فاصاف إليه زيادة لم ترد في الصورة الأولى للكتاب، ذلك أن محمد بلو في كتابه «إنفاق الميسور» حين تحدث عن جبريل بن عمر قال «يقول الوالد» فدل بذلك على أن النص الذي أورده إنما هو منقول عن كتاب والده المسمى «شفاء الغليل» غير أن كل النسخ الموجودة الآن من «شفاء الغليل» لا تحتوي على هذه الريادة.

ولهذا نميل إلى أن الصورة الثانية من الكتاب مفقودة أو هي في حكم الضائعة، وقد حفظ لنا محمد بلو نصاً من هذه النسخة الصائغة لا يجده في مخطوطات الكتاب التي تم العثور عليها، وهو نص شديد الأهمية لأنه ينطوي على تفصيل لرأي عثمان في شيخه، مما يوضح مكانته في نفسه وقد فصل هذا الرأي معتدراً عن مخالفته لأراء شيخه، ودلالة على تواضعه في حضرة استاده، ومحاولة تقوية ما ذهب إليه من أن لا بد لمثل استاده من سند يقوي حجته ويسررها

ولهذا تحتوي قراءتنا لنص الكتاب على إلحاق الإضافة بنص الكتاب، وربما قام بعض النساخ بتلخيص الكتاب، فحذفوا هذا الجزء لسبب ما، ربما دفعهم إليه ما أداه الشيخ من تواضع، وما ساقه من دعوت في مدح شيخه وقد حفظ لنا محمد بلو هذا الجزء عندما أورده في كتاب «إنفاق الميسور»

كتاب شفاء الغليل فيما أشكل من كلام شيخ شيوخنا جبريل

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على النبي الكريم وآله وصحبه وسلم تسليماً

كثيراً، قال العبد الفقير المصطر لرحمة ربه عثمان بن محمد بن عثمان المعروف بناس هودي
تعمده الله برحمته أمين، الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا
محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ورحي الله تعالى عن السادة التابعين والعلماء العاملين
والائمة الأربعة المحتهدين ومقلديهم الى يوم الدين، أما بعد فهذا الكتاب شعاء العليل
فيما أشكل من كلام شيخ سيوخا حنريل بن عمر رضي الله عنه، من كتابه المظوم في تكفير
أهل السودان بالمعاصي التي لا يأخذها التأويل على ما ادعاه وبص الكتاب المنظوم هو
هذا

- ١ (الحمد لله الذي مَنّ على
- ٢ (محمد صلى على الله
- ٣ (ما انصدع الفجر عن الاظلام
- ٤ (وبعد ما ار دا تنصرة
- ٥ (فلا ترى منهم سوى من يدعي
- ٦ (مستترا بالصوم والصلاة
- ٧ (فهو حقاً كافر صريح
- ٨ (في الخوض دائم ومستمر في
- ٩ (صم عن الحديث والكتاب
- ١٠ (راض بحكم الجاهلية التي
- ١١ (حير أفكار صفار العلم
- ١٢ (بينهم وبين أهل الشرق
- ١٣ (وذاك يستبين بالظواهر
- ١٤ (يدرك بالخبرة والتجربة
- ١٥ (ولم يكن يفعله إلا الذي
- ١٦ (فمن أتاه كافر مرتد
- ١٧ (وذاك كترك الشرع والتعري
- ١٨ (والذي لليتيم والريادة
- ١٩ (والأخذ بالفساد والعصبية
- ٢٠ (كذلك التبديل للأحكام
- ٢١ (كذلك التقليد للأبءاء
- ٢٢ (وكل ما يأخذها التأويل
- ٢٣ (وذاك كالزنا وشرب الخمر
- عباده بخير من قد أرسلنا
- والآل والصحب ومن تلا
- ودام دين الله بالأحكام
- للناس في السودان بل تذكره
- إسلامه بفمه الموسع
- عن قدحه باقبح الاعات
- لأنه محرم ومبيح
- عقيدة خالفها الجمع الوفي
- وماله قال دوو الألباب
- أزالها الله بوضع الشرعة
- فحكموا إسلامهم بالوهم
- تفرقة لاحت لأهل الحق
- يدركه فيهم دوو البصائر
- بأفعل تظهر للأبصرة
- كفرانه بالاحماع يحتذي
- كذاك كفرانا بواحا عدوا
- من النساء والاختلاط يحري
- على ساء أربع مشادة
- مقتفياً لأهل جاهلية
- بدون تأويل من الاعلام
- في الجاهلية بلاخفاء
- فمن أتاه دينه جميل
- والقتل للنفس وبيع الحر

- (٢٤) مع اعتقاد حرمة لهذه فترق بدا ناسنا يامنته
(٢٥) ثم الصلاة والسلام السرمداً على النبي المصطفى محمداً
(٢٦) وآله وصحبه الكرام مادان حكم الله في الاسلام

انتهت مظلومة الشيع في تكفير أهل السودان بالمعاصي التي يأخذها التأويل على ما ادعاه يحتاج شرح كلام الشيع رضي الله عنه قلت وظاهر ما يعطيه كلام الشيع ان كل من فعل ما تأخر من المعاصي فهو عاص إن لم يكن مستحلاً، وإن لم يكن مستحلاً، وأن مطلق ترك الشرع كاهراً مرتداً عن دين الاسلام على الاحماع، وإن لم يكن مستحلاً، وأن مطلق ترك الشرع ومطلق التبديل للاحكام ومطلق التقليد للأبناء في الجاهلية كفر على الاحماع وهذا شيء لا أعرفه، ولم أقع على الفرق بينها وبين ما تأخر فلدك قيدت التكفير بها بالاستحلال ولعل للشيع رضي الله عنه وحها في ذلك لا يعرفه، لأنه بحر راحر ومستنده في قيد الكفر بها بالاستحلال ما هو معلوم في مذهب أهل السنة، وهو ان احداً لا يكفر بغير الشرك مما عدد من الفواحيش من الكتاب والسنة إلا بالاستحلال بعد العلم، ومع كون الاستحلال كفراً ليس على الاطلاق، لتول سعد الدين التفقاراني في شرح عقيدة السعفي عند قوله واستحلال المعصية كفر، إذا اعتقد الحرام حلالاً، فان كانت حرمة لعينة، وقد نتت بدليل قطعي أوتنت بدليل طلي، وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه، ولغيره وقال من استحل حراماً قد علم في دين النبي صلى الله عليه وسلم تحريمه، ككاح ذوي المحارم، وشرب الخمر، وأكل ميتة او حدير، من غير ضرورة، فكافر وفعله هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق انتهى

ومستندي في قيد ما أطلقه الشيع رضي الله تعالى عنه في قوله «وداك كترك الشرع» وما اطلق في قوله كذلك «التقليد للأبناء في الجاهلية» ما هو معلوم أيضاً في مذهب أهل السنة، وهو ان الفسق لا يربل الايمان ولا البدعة، كما قال عبد الرحمن السيوطي في «البقاية» كما قدمنا، وبني البحاري في الترجمة في صحيحه من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها إلا بالشرك لقوله تعالى «إن الله لا يعفر ان يشرك به» الآية، ولقوله عليه الصلاة والسلام انك امرؤ فيك جاهلية تم اعلم ان كلامي هذا ليس اعتراضاً على الشيع رضي الله عنه ولكنني ما انتهي اليه علمي في ذلك، إذ لا يجوز لأحد ان يتعدى ما انتهى إليه من العلم الصحيح، بالوجه الواضح لما لا علم له به، «ولا تقف ما ليس لك به علم» قال السيوطي رحمه الله ورحم الله امرءاً انتهى الى ما سمع، ووقف دون ما لم يعلم، قد انتهى كلامنا في بيان ما أشكل من كلام الشيع رضي الله عنه وبانتهاؤه انتهى كتاب شعفاء العليل في ما أشكل من كلام شيوخنا حبريل

ملحق

عن كتاب إنفاق الميسور لمحمد بلو

قال محمد بلو:

قال الوالد في «شفاء العليل في كل ما اشكل من كلام شيخنا جبريل» وهو يعد فضائله فقال: ليعلم أهل البلاد السودانية هذه، بعض ما انعم الله عليهم ليجتهدوا في شكر الله تعالى على وجود هذا الشيخ في هذه البلاد فيستوجبوا المزيد، فأقول وبالله التوفيق: ومن فضائله رضي الله تعالى عنه أن كان ممن حملوا العلم في زمانه مشرفاً بزيارة بيت الله الحرام، وزيارة قبر نبيه محمد صلى الله عليه وسلم مرتين، ومن فضائله رضي الله تعالى عنه، أنه بلغ الغاية في الاشتغال بالكتاب والسنة وحث الناس عليهما، ومن فضائله رضي الله تعالى عنه أنه أول من قام بهدم العوائد الذميمة في بلادنا السودانية هذه، وكان كمال ذلك ببركته على أيدينا، ومن فضائله رضي الله تعالى عنه، أنه بلغ الغاية في العبادة والخلق الحسن والعيرة على الإسلام، كان حليماً صبوراً رحيماً هيباً حسن الكلام مع من لقيه، متسماً معه، ولا يحقد على أحد، ولا يعبس في وجهه، ويطيب كلامه لجميع الناس، على طريق التسسط، حتى تظن أن كل واحد صديقه ومن فضائله رضي الله تعالى عنه، ذو سبط ودعابة، مشرف بلباس الهيبة وهو أعجب العجائب من شأنه، ومن فضائله رضي الله عنه أنه بلغ الغاية في تعظيم المصطفى صلى الله عليه وسلم، حتى أنه قل أن يذكره باسمه أفضل الخلق، وفضائله رضي الله تعالى عنه كثيرة لا تحصى، وفيما ذكرناه كفاية لمن تأمل، ونحن بالنسبة إلى مقامه، بسطة الظالم مع الضليع، وبسطة دوي الزنور مع بعمة الطمور، فوالله لا أدري هل نهدي إلى سبيل السنة وترك العوائد الذميمة لولا تنبيه هذا الشيخ المبارك وكل من أحيا السنة وهدم العوائد الذميمة في بلادنا السودانية هذه، فنحن موجة من أمواجه ولذلك قلت شعراً.

إن قيل في بحس الظن ما قيلاً هموجة أنا من أمواج جبريلاً

وهو رضي الله عنه قال في مدح شيخه مرتضى

فريد الدهر فائق كل قرن عجيب شأنه في كل فن
ولولا «لا تزال» لقلت لا وجود لمثله في كل قرن

ملاحظات حول دور

حزب الخلاص التركي

في الحياة السياسية التركية

ابراهيم مادوغرر *

تطور العمل الاسلامي في تركيا خلال الاعوام العشرين الماضية واتخذ أنعادا جديدة خصوصا بعد تأسيس الحركة التي قادها حزب الخلاص ولهذا السبب فمس الضروري دراسة هذه الحركة، كما انه من الواجب دراسة الحياة السياسية خلال الفترة الجمهورية ليتسنى في الختام تقديم تحرة حركة حزب الخلاص من وجهة النظر الاسلامية

لمحة عن تاريخ الاحزاب السياسية في تركيا

بعد حرب الاستقلال، قام قادة الحرب في ١٩٢٣ ميلادية بتأسيس حزب الشعب الجمهوري وهو الحزب الذي تولى الحكم منذ ذلك التاريخ والى عام ١٩٥٠ ويدافع مسؤولو هذا الحزب بأن عملهم ذلك قد انقذ تركيا من القوى العظمى، وحقق للشعب التركي الحرية المطلوبة. أما الوجه الآخر لعمل الحزب والذي لا يحمل أي فخر فهو تدميره للمؤسسات الاسلامية للشعب التركي وتحطيمه الروح الاسلامية ومحاولته فرض آرائه على عموم الشعب التركي

* الدكتور مادوغرر استاذ في الجامعة التركية

في ١٩٤٦ استقال عدد من أعضاء «حزب الشعب الجمهوري» وأسسوا «الحزب الديمقراطي». ولم يكن لهذا الحزب الجديد أية نظرية بل استمد كامل وجوده من التعارض مع موضوعات «حزب الشعب الجمهوري» وفي عام ١٩٥٠ فاز «الحزب الديمقراطي» بالانتخابات بعد أن صوت له جميع معارضي «حزب الشعب الجمهوري» بالاستناد إلى القاعدة التي تقول (عدو عدوي صديقي)

سارت الأمور في ظل حكم «الحزب الديمقراطي» بشكل أفضل من السابق ولا يصح ذلك على المجال الاقتصادي فقط، بل على المجال الإسلامي أيضاً فلاول مرة يعاد فتح المدارس الدينية المعروفة بالامام - الخطيب واعيدت دروس القرآن رغم استمرار سوء التنظيم في هذه المدارس والدروس. كما أعيد الاذان باللغة العربية بعد أن كان يقام باللغة التركية في فترة «حزب الشعب الجمهوري» ومثلت هذه الخطوات مكاسب استبشر بها الشعب التركي، رغم أن هذه الأمور لم تتطور كثيراً بسبب النفوذ العلماني الذي غرسه «حزب الشعب الجمهوري» في داخل الإدارات العامة وأوساط البيروقراطيين

ثم جاءت أحداث ١٩٦٠ وهي التي أسفرت عن تأسيس عدد من الأحزاب السياسية الجديدة، خصوصاً بعد أن حظرت السلطات العسكرية نشاط «الحزب الديمقراطي» ومن أبرز الأحزاب الجديدة التي أسست هو «حزب العدالة» والذي جاء كمكمل لمسيرة «الحزب الديمقراطي» واستطاع هذا الحزب الفوز بانتخابات ١٩٦٥ وأمسك بمفرده بدفة الحكم مستنداً في ذلك إلى نظرياته المحافظة وتأييد بعض القوى الإسلامية له

كما تم بعد ١٩٦٠ تأسيس حزب سياسي ذي توجهات ماركسية وهو «حزب العمل التركي» وقد ساهم هذا الحزب بدوره في انتخابات ١٩٦٥ وحصل على ٣ ٪ من أصوات الناخبين وفي عام ١٩٦٩ حافظ «حزب العدالة» على حقايبه الوزارية بعد أن فاز مرة أخرى بالانتخابات وفي هذه المرة أيضاً صوتت قوى إسلامية لهذا الحزب، وكان الجديد في هذه المرة هو أن عدداً من المسلمين قد صوت إلى «حزب الشعب الجمهوري»، متأثراً بالحركة التي روج لها أعضاء هذا الحزب والقائلة بتحييد الحزب للدين، وهذا أمر يصعب تصديقه بعد تاريخ الصراع الطويل بين هذا الحزب والإسلام والتي جعلت الاثنان على طرفي نقيض

لقد عرف مسلمو تركيا بعد كل هذه التجارب، بأن الأحزاب السياسية في تركيا لا تمثلهم بل تمثل المصالح الحزبية والسياسية الخاصة وأن هذه الأحزاب تقوم على أساس الأفكار الغربية بعيداً عن المبادئ الإسلامية. كل ما كان يهمها هو أصوات الناخبين المسلمين للفوز بمقاعد الحكم وسرعان ما فهم المسلمون ذلك وتعال

الأصوات لتوحيد جهود المسلمين وتنظيم صفوفهم فكان لاند إذن من تأسيس حزب سياسي يعبر عن المطامح الاسلامية في تركيا فكان قيام «حزب السلامة الوطني» بقيادة البروفسور أربكان. ولاند من التطرق هنا الى حقيقة ان البروفسور أربكان أراد خوض انتخابات ١٩٦٩ كممثل عن «حزب العدالة» إلا ان السيد ديمريل اعترض على ذلك، مما قاد البروفسور أربكان إلى حوص الانتخابات على أساس مستقل وقد نجح في الانتخابات كممثل عن منطقة «قوبيا»، بعد ان حظي بدعم واسع في الشبيبة الاسلامية

يمكن اعتبار عام ١٩٦٠ نقطة تطور في عموم نشاط الحركة الاسلامية فالجهود التي بدأها المفكر والشاعر المسلم السيد نسيب فاضل كيراكورك في عام ١٩٤٥ لتنظيم الشبيبة الاسلامية بدأت باعطاء ثمارها فقام باصدار صحيفته اليومية تم الاسبوعية بيويوك دوغ (الشرق العظيم)، كما أسس مروعاً لمنظمة بيويوك دوغ في عدد من المدن التركية وهي عام ١٩٦٥ استطاع الطلبة المسلمون من الفوز «بالاتحاد الوطني لطلبة تركيا» وهو أكبر المنظمات الطلابية في البلاد وكذلك برر عدد كبير من منظمات الشبيبة في الأناضول وقد قامت جميع هذه اقوى بتوفير الدعم للسيد أربكان وحركته السياسية التي يقودها الحزب، وذلك حتى عام ١٩٧٣ بعد اتحاده «بحزب الشعب الجمهوري»

ومن جهة أخرى استمر السيد نسيب فاضل في الصال الذي بدأه في ١٩٤٥ في أوساط الشبيبة المسلمة كما قام السيد سليمان أفندي بتنظيم دروس القرآن في جميع أطراف تركيا، وهي الدروس التي انتشرت بشكل مقطع النظيف خلال فترة قصيرة أما السيد سعيد بورسي فإنه قد كتب ونشر عددا كبيرا من الرسائل والكتب التي تعرف المواطنين بالاسلام وكانت هذه كلها جزءا من الحركة الواسعة التي انطلقت لتفجير الطاقات الاسلامية الهائلة الموجودة في تركيا

لقد توسعت صفوف «الحزب» خلال فترة قصيرة وحظي بدعم واسع من المسلمين واستمر في نشاطه هذا الى حين صدور البلاع العسكري في ١٢ اذار ١٩٧١ والقاضي بحظر نشاط هذا الحزب ولم يستطع الحزب استرجاع شرعيته إلا بعد عامين تقريبا، بعد ان أصبح السيد سليمان عارف رئيساً للحزب الجديد الذي سمي بحزب «الخلاص» ورغم، التسميات إلا ان الرئيس الحقيقي للحزب بقي السيد أربكان وهو امر لم يحف على احد وعدا قلة قليلة فإن الاعلبية العظمى للمسلمين قد التفت حول الحزب الجديد ومنحته ثقته الكبيرة

وعشية انتخابات ١٩٧٣ أعلن الحزب برنامحه الذي أطلق عليه اسم «ملي كوروش» (وجهة نظر وطنية). ولقد أثار عنوان ومضمون هذا البرنامج انتقادات بعض المجاميع

الاسلامية

انتخابات ١٩٧٣

حصل حزب «الخلاص» على ٤٨ مقعداً في الانتخابات العامة التي جرت في عام ١٩٧٣ وجاء هذا الانتصار مفاجأة لكل المسلمين وغير المسلمين وخلال الفترة ١٩٦٩ و ١٩٧٣ قدمت شعبة بيبويوك دوغ (الشرق العظيم)، وكذلك المجاميع غير المنظمة في الاناضول كل دعمها للحزب وكان الاعتقاد السائد حينذاك هو أن فوز هذا الحزب الاسلامي سيرفع كلمة الاسلام في برلمان البلاد

لم تسفر انتخابات ١٩٧٣ عن حصول أي من الأحزاب السياسية على الأغلبية المطلوبة لتشكيل الحكومة وهكذا بدأت المفاوضات بين الأحزاب بهدف الائتلاف لنيل الأصوات اللازمة في البرلمان ومن غريب المصادفات ان يتم الائتلاف بين حزب «الخلاص» وحزب «الشعب الجمهوري» وأصبح حزب «الخلاص» طرفاً في الحكم القائم جاء هذا الائتلاف صدمة لباحني الحزب الاسلامي، فحزب الشعب الجمهوري كان العدو الأول للإسلام في تركيا، وسرعان ما ظهر أثر ذلك ففي الانتخابات المحلية التي أعقبت انتخابات ١٩٧٣ لم يحصل حزب الخلاص سوى على نصف ما حصل عليه في انتخابات ١٩٧٣ وقد احتج العديد من مسؤولي الحزب على قرار قيادتهم الراغب في الائتلاف والذين حاولوا عثاً تبرير موقفهم هذا

وهكذا يأتي اشتراك حزب «الخلاص» في الحكومة كخطأ فادح ارتكبه الحزب وكلفه ثقة جماهير الشعب به فالبلاد كان يعمها الفساد، والمظاهر المعادية للإسلام كانت سائدة. فكان على الحزب ان يبدأ باصلاح الأمر في صفوف الشعب والتشبيبة من خلال مواقفه في البرلمان وغيره، وهو ما كان سيعطي نتائج معاكسة فكان يجب عليه العمل في المدن والقرى والأرياف وفي جميع أطراف تركيا ولكنه بدل ذلك فضل الائتلاف مع الحزب الذي حمل العداء تاريخياً للإسلام وهو ما دفع المسلمين الى التساؤل كيف يمكن للمسلم ان يتحد مع أبي لهب؟.

وخلال الائتلاف، وخصوصاً خلال العملية العسكرية التي تمت في قبرص أراد السيد أجاويد رئيس «حزب الشعب الجمهوري» ان يصع حداً لهذا التحالف في حين ان حزب الخلاص أراد الاستمرار عليه.

ان النجاح لم يكن حليف «حزب الخلاص» خلال فترة تحالفه هذه، والأمثلة على ذلك عديدة. استمرار الفساد في إدارة الوزارات، وارتفاع الأسعار، وسياسة التصنيع الثقيل الفاشلة، والسياسة الخاصة بمؤسسة الميث الاذاعي التركي، وسياسة العفو

العام، وغيرها. وفي النهاية عمل «حزب الشعب الجمهوري» وبعد ان استنفذ كامل اغراضه، عمل على انتهاء التحالف واعتبر ان ما حصل كان «خطأ تاريخي». وجاءت الانتخابات العامة في عام ١٩٧٧ والتي لم يحصل فيها «حزب الخلاص» إلا على ٢٤ مقعداً وكان على المسلمين ان يقارنوا بين نتائج انتخابات عام ١٩٧٣ وانتخابات عام ١٩٧٧، وان يتحروا عن الاسباب التي أدت الى هزيمة ١٩٧٧ ورغم الوقائع فإن رئيس الحزب اعتبر نتائج انتخابات ١٩٧٧ انتصاراً كبيراً ولكن أي نصر هذا؟ ومن هو الذي يستطيع تصديق مثل هذا الادعاء؟ وفعلنا لوحظ عدم الرضى بين صفوف الحزب بعد هذه الانتخابات، بل ان بعضهم قد استقال من الحزب وأسس حزباً جديداً أسماه «حزب النظام»

في مثل هذه الظروف قامت «الجبهة الوطنية» التي ضمت «حزب العدالة» و «حزب العمل الوطني» و «حزب الوفاء الوطني» وجاءت أحداث ١٢ أيلول / سبتمبر ١٩٨٠ والتي على ضوئها قرر «مجلس الأمن الوطني» حل جميع الأحزاب السياسية إن الخطأ الأول الذي ارتكبه حزب «الخلاص» هو التحالف مع «حزب الشعب الجمهوري» ذلك التحالف المستحيل والذي لم يكن يملك مقومات الاستمرار. «فحزب الشعب الجمهوري» الذي كان في المعارضة منذ ١٩٥٠ قد أراد من التحالف الوصول الى السلطة لفرض آرائه وتطعيم الادارات بعناصر يسارية جديدة ولتحقيق اهدافه استخدم «حزب الشعب الجمهوري» حزب «الخلاص» وان مسؤولي حزب «الخلاص» - وخصوصاً الرئيس - لم يقدروا جدياً أهمية هذه النقطة ويبدو أنهم اعتقدوا بأن وصولهم للسلطة سيعطيهم نفوذاً أوسع

كان على «حزب الخلاص» ان يتخذ جانب معارضة الحكومة والقيام بتنظيم المسلمين في البلاد فالضرورة الأولى للقيام بالأعمال اللاحقة كانت تتطلب وجود مجاميع مثقفة ومنظمة جيداً أما الحزب فقد طرح برنامجاً وطنياً فأى برنامج هذا؟ فالاسلام الشمولي هو القادر ان يضع الدرامح وليس «الاسلام الوطني» الذي لا يرتكر الى تفكير حدي وواضح هذه الحقيقة هي التي جعلت من برنامج الحزب برنامجاً مرتبكاً وغامضاً

لقد جعل حزب «الخلاص» التصنيع الثقيل من جملة أهدافه الرئيسية وخلال فترة التحالف عمل الحزب «كدائرة اقتصادية» للحكومة بالاضافة الى ذلك فإنه لم يربط المشاريع الصناعية بالفكر الاسلامي، بل صرف همه للحصول على أصوات الناخبين فقط. وهكذا سقط الحزب الاسلامي في فخ تلك الأساليب التي تتبعها الأحزاب الليبرالية. وهذا أمر غير ممكن لأن للاسلام طرقه ووسائله. واذا لم يتم التمسك بهذا التفكير فإن النجاح لن يكون حليفنا.

فأي من الأمرين كان الأهم بالنسبة للمسلمين في تركيا؟ الصناعة الثقيلة أم تعليم المسلمين؟ وعندما لم يؤخذ بالخيار الثاني جدياً بعد انتخابات ١٩٧٢ انعكست النتيجة على الشباب المسلم الذي ظل يعاني من الغموص وعدم وضوح الرؤيا وهناك نقطة أخرى هي أن عدداً من الجامعات الإسلامية كانت تصوت - قبل تأسيس حزب الخلاص «لحزب العدالة» وكانت هذه الجامعات عرضة للاستغلال من الأحزاب الليبرالية ولكن عندما أسس حزب «الخلاص» فإن الأخير لم يسع لتوحيد صفوف هذه الجامعات والاتحاد معها بل انه لم يجر حواراً مع هذه الجامعات حول الأوضاع الإسلامية والمستقبل السياسي للمسلمين

صدرت جريدتان، لكنهما لم تعبيرا سوى عن آراء الحزب وهو ما قادهما لعدم التطور ان عدداً كبيراً من المثقفين المسلمين الشيعيين لم يُدرجوا ضمن قوائم مرشحي الحزب. فانهصر الاختيار على أولئك المرشحين المؤيدين لقيادة الحزب فقط وعندما انتقدت بعض التيارات إدارة الحزب، تم عزل المنتقدين خلال مؤتمر الحزب وهكذا تم التشويش على الأطروحة الإسلامية وتفرق شمل المسلمين المخلصين، ولم يُسمع صوتهم من على منابر البرلمان كما يجب ومنعت مناورات إدارة الحزب من حني الثمار من الآراء الإسلامية الصادقة التي تمثلها قاعدة الحزب ان من حق المسلمين فقط ان يوجهوا الانتقاد «لحزب الخلاص» فنوايا هؤلاء معروفة، أما إذا حاول الآخرون (من أصحاب النوايا السيئة) انتقاد الحزب فإنه يجب التصدي لهم ومنعهم من ذلك

ترجم عن الانكليزية عن محاصرة القيت
في الدوة الدولية عن «الدولة والسياسة
في الاسلام» والمبعدة في لندن في
٢٣-٢٦ شوال ١٤٠٣-١٤٠٢ أغسطس
١٩٨٣ بإشراف المعهد الاسلامي

مختارات وملخصات

الاسلام والقضية الفلسطينية

احمد صادق

كيف يمكن للاسلام - وقد يكون الاصح للاسلاميين - ان يطرحوا رؤيتهم للقضية الفلسطينية... هل كان عبثاً - على سبيل المثال - ان يقدم وعد بلفور في نفس الوقت الذي كان فيه الغرب يدمر ببيان الدولة العثمانية مع بداية سموات الحرب العالمية الاولى؟ وهل كان عبثاً ان القادة والزعماء التاريخيين الذين وقفوا مع بريطانيا او فرنسا ضد الدولة العثمانية والذين حكموا منطقة الوطن الاسلامي بعد تجزئته بمنطق سايكس بيكو، هم نفسهم الذين هزموا .. لتقوم إسرائيل ١٩٤٨؟...

١ - المدخل الاسلامي للقضية الفلسطينية : الاسلام والغرب :

قبل حوالي ثمانية قرون هاجم الغرب بحملاته الصليبية المتعددة ارض الوطن الاسلام الذي كان في تلك الفترة قوياً الى الدرجة التي تكفي لرد الهجمات الصليبية او لامتناعها ف داخله ولكن مرور السنوات وكنتيجة لعوامل داخلية - لا مجال هنا لتفصيلها - تواصلت عملية الانحدار الشاملة داخل بنيان الوطن الاسلامي فما ان جاءت نهاية القرن الثامن عشر حيث كانت اوربا قد قطعت اشواطاً واسعة في نهضتها المادية ... كان غرب القرن التاسع عشر يتحرك باتجاه الوطن الاسلامي لاستعمارها يدفعه حس صليبي تاريخي لم ينته بعد وعوامل اقتصادية وسياسية تحددها طبيعة الرأسمالية الصاعدة وقد وجد ان الحائط الاسلامي ه الحاجز الذي يقف امامه فبدأ المخطط الكبير لتدمير ذلك الحاجز.

فبدأ أولاً في توسيع قاعدة تيار التغريب بين أبناء امتنا ومثقفيها بالمدارس التبشيرية وعن طريق السفارات والقنصليات وبحركة ترجمة واسعة وبالبعثات الدراسية وكان لابد في النهاية من استخدام القوة لاسقاط حدار الاسلام العظيم الذي استمر أكثر من أربعة عشر قرناً قائماً على أسس منهج الله ودينه مهما كان رأينا في الانحرافات التي تواصل ازديادها داخله. ولكن العرب لم يكن وحده هذه المرة فقد عقد تحالفاً كاملاً مع الحركة الصهيونية ... وتحالف الجميع الغرب واليهود من جانب وتيار التغريب من جانب ليسقطوا معاً الدولة العثمانية ويغيروا خريطة المنطقة السياسية والفكرية وينكشف المسرح عن كمال اتاتورك في تركيا ورضاً شاه في طهران وغيرهم في بقية البلدان الاسلامية ... كانت سنوات تعسة تلك التي غطت الربع الأول من القرن الميلادي لم يعطها شرف التاريخ إلا دماء اجدادنا البواسل من السنة والشيعة من بغداد والعمارة، الى السويس والجزائر التي غطت أرض الوطن الاسلامي دفاعاً عن روعة الانتماء للاسلام العظيم وفي مواجهة الهجمة العربية المستعمرة.

كان المشروع اليهودي إذن الجزء المركزي للهجمة العربية تؤكد ذلك كل الوثائق التاريخية ويؤكد ذلك الفهم القرآني لمنهج الحق ومنهج الباطل في نفس الوقت الذي كانت فيه القيادات التي تولت الحكم عقب الحرب الأولى وبعد سقوط الدولة العثمانية وتجزئة الوطن الاسلامي على قواعد سايكس بيكو، كانت هذه القيادة إهرازاً للهجمة الغربية ومنهجها ولكن على الجانب الآخر.

البعد القرآني للقضية الفلسطينية :

ان الآيات القرآنية تتحدث عن علاقة اليهود بالمسلمين وتتحدث عن علويين وفسادين قضى الله بهما على بني إسرائيل في الكتاب. ان الوصف الوارد عن وعد الأولي ينطبق على أصحاب رسول الله (ص) الذين قاتلوا اليهود في المدينة وهي خيبر وتيماء ودمروا علومهم وافسادهم في الجريرة وأخرجوهم منها وقد تواصل المد الاسلامي والمهيج الالهي صعوداً بعد تدمير العلو والافساد الاسرائيلي الأول. ثم يرد الله لليهود الكرة على المسلمين ويمدهم باموال وبمين ولكن سيطرتهم تأتي من كونهم أكثر نفيراً ليصلوا الى علومهم وافسادهم الناسي. فإذا جاء وعد الثانية في تدمير علومهم وافسادهم فسيدخل المسلمون المسجد كما دخلوه من قبل في عهد الاسلام الأول - عهد عمر بن الخطاب (راجع القرآن وحتمية إزالة اليهود للشيخ التميمي).

٢ - الخطر الاسرائيلي :

(١) تمثل إسرائيل تصعيداً لمنهجية الصراع والمائل في حياة الانسان ... وهي بالتالي تحقيقاً واقعياً لذروة المنهج الصراعى المضاد للاسلام الذي يحترم الانسان كل الانسان ويعطيه قيمة متميزة جاعته مباشرة من الله تعالى.

(٢) تمثل إسرائيل خطراً مباشراً ويومياً على الشعب الفلسطيني المسلم فهي أصلاً وجدت على أرضه وعلى جثث ابنائه، ثم اتسعت ... على الأرض الاسلامية حول فلسطين وعلى أبناء الأمة الاسلامية (حلتهم ومستقبلهم) كما يجادلون في الآونة الأخيرة.

(٣) من خلال تادية إسرائيل لدورها كجزء من الهجمة الغربية ... فهي تسهم في كل ما يكرس واقع التجزئة القائم على أرض الوطن الاسلامي ... بل ان إسرائيل تساهم فعلا في تفجير الفروقات المذهبية حولها وتحاول إضافة المزيد منها (كالبهائية على سبيل المثال لا الحصر) ... ويمكننا هنا ان نتحدث بوضوح عن نظرية إسرائيلية كاملة تعتمد الشكل الفسيفسائي كمرحلة انتقالية تمر بها المنطقة وهي في طريقها للهيمنة اليهودية الكاملة على أرضية طائفية. (٤) تشكل إسرائيل خطراً حقيقياً أيضاً على كل أبناء الأمة الإسلامية من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ... من خلال كون إسرائيل جزءاً هاماً من الاستكبار العالمي الذي يمارس إضطهاداً وقهراً متواصلاً على مستضعفي العالم والدور الاسرائيلي ضد المسلمين في اريتريا والعلمين وتايلند والهند وأفريقيا.

(٥) إسرائيل هي ركيزة الهجمة العربية ... وأهم وسائل الهجمة الغربية يأتي من تدمير البعد الايديولوجي للانسان المسلم، والثقافة الاسرائيلية التي تحاول إسرائيل تسريبها إلى أبناء الأمة الإسلامية داخل فلسطين وخارجها تعتبر أهم أدوات التعريب وتدمير الانتماء الاسلامي، فالجنس والحرية غير المنضبطة وإسقاط القيم المرتبطة بالدين وتدمير الأسرة واحتدام صراع الاجيال وتكريس التجربة الاجتماعية ... الخ إنما هي في مجموعها خطوات متعددة باتجاه الاستلاب الثقافي.

(٦) كما ان إسرائيل حارسة مصالح الاستكبار العالمي ... فهي أداة لاستمرار عملية إستضعاف المستضعفين ورفاهية المستكبرين وهيمنتهم ... ان الخطر الاسرائيلي حطر شامل ومتماسك فزيادة على إتساع دائرته وعمق اثره فهو أيضاً يعمل بشكل متفاعل حيث ان كل مظهر من المظاهر السابقة للخطر الاسرائيلي يزداد ويتقدم بوجود المظاهر الاخرى وعملها.

٢ - ماهي المعوقات التي اخرجت انتصارنا في فلسطين :

الاسلام الذي هو النقيض الاساسي لاسرائيل هو وحده القادر على تقديم اطروحة البقي الكامل للمشروع اليهودي على مستوى الايديولوجية وعلى مستوى الواقع فيما ان كل الرموز والاتجاهات والأنظمة التي جاءت وسيطرت على الوطن الاسلامي منذ الحرب العالمية الاولى وحتى الآن ليست في الحقيقة إلا إفرازا للهجمة على الوطن الاسلامي ولذا فهي تتقاطع مع المشروع الاسرائيلي عند نقاط متعددة وبالتالي فمن المستحيل ان تكون نقيضة او ان تكون قادرة على مواجهته مواجهة كاملة وشاملة ... ان الاسلام لم يواجه إسرائيل حتى الآن فقد غيب عن ساحة الصراع وبقدر النجاح في تغييبه كانت للخسائر في المواجهة.

(١) ان كل الاطروحات التي قدمت حتى الآن ضيق خلفية الساحة وأضاعت الامتداد الاسلامي الواسع ... فالفكرة القومية حددت الصراع بين العرب وإسرائيل والاطروحة الوطنية الفلسطينية جعلته محدوداً بالشعب الفلسطيني فقط فيما الماركسية جعلت الصراع بين تحالف الكادحين العرب واليهود ضد الطبقات المسيطرة لدى العرب واليهود وهي بالتالي لم تسقط إمكانيات الأمة الإسلامية فقط بل أيضاً ألغت جوهر المواجهة وكرست إسرائيل كواقع. كل هذا في الوقت الذي كانت فيه إسرائيل تتمتع بالامكانيات اليهودية الواسعة المنتشرة في

العالم وتردد من كل الغرب وامكانياته كنتيجة لانتمائها الى هجمته وتمثيلها لمصالحه وقيامها بدور ادائه المركزية في المنطقة.

(٢) ان الانظمة التي جاءت وسيطرت في هذه المنطقة طوال السنوات الماضية كانت هي السبب الحقيقي في إفشال النهضة الحقيقية لامتنا فهي عندما طرحت الافكار العربية الليبرالية والاشتراكية صنعت خلا حقيقياً داخل الانسان المسلم الذي يعيش التناقض بين واقع غربي يفرض عليه ... وانتماء عقائدي وتاريخي وحضاري للإسلام يعيش في داخله، هذا في الوقت الذي يعيش فيه الاسرائيلي إسجاطاً كاملاً بين واقعه وانتمائه للمناهج العربية في الحياة مما جعله يتفوق علينا مادياً وقدرة على استخدام المادة في الصراع فيما نحن نتخبط في كل اتجاه.

(٣) الاسرائيلي كفرد ومجتمع يدفعه للصراع تصور عقائدي كامل ومتماسك مرتبطة بتاريخه الطويل وثقافة اجياله المتتالية وواقعه - حتى وان كان تصور زائف في نظرنا - فيما الانسان العربي يدفع للمعركة وهو يعاني من محاولات تحطيم عقيدته وتاريخه الطويل وثقافة اجياله. كان الاسرائيلي يدافع عن خمسة آلاف سنة من العقيدة والانتماء والانسان العربي لا يدري عما يدافع فأكبر القيم التي فرضوها عليه لا يتعدى عمرها خمسين عاماً في مجتمعه !!

كيف يبدأ العمل لتحقيق الفهم الاسلامي للقضية ؟

(١) ان الخطوة الاولى هي مسئولية الاسلاميين في ان يكرسوا الوعي الاسلامي الصحيح للقضية الفلسطينية داخل تجمعاتهم وبين الجماهير الاسلامية وان يواجهوا بهذا الوعي كل محاولات التقزيم والتحرئة.

(٢) ان الوعي الصحيح بمشروع الاسلام في هذه المرحلة والذي يتحرك من اجل حكومة الاسلام الواحدة في كل الوطن الاسلامي هو الذي سيجعل محور (طهران - القدس) هو المحور الساخن الذي تلتف حوله جماهير الامة.

مختارات من كتابات محمد إقبال

النصوص مقتبسة من كتاب إحياء الفكر الديني لمحمد إقبال اللاهوري الذي تتلمذ مباشرة على السيد الافغاني ... وهي ان لم تعط النظرة الكاملة عن فكر إقبال إذ تخضع للمنطق التحليلي التجزيئي إلا انها تحاول التوفيق بين ما يسميه إقبال داته - الفكر التحريبي العلمي والفكر الالهامي - الذي يتجسد بالدرجة الاولى في النبوة كعنصر اساسي لفهم الدين. والمحاور الاساسية لهذه المقتطفات هي كالتالي:

(١) الاسلام ومعلم النبوة.

هنا يميز الكاتب بين الوعي الروحاني ووعي النبوة فالاول يستعذب فترات الراحة حيث يتعد الوجود فيتناقل عن العودة . وإن عاد الى واقعه فحبراً ثم ان رجوعه لا يعني اي شيء بالنسبة لناقي الموجودات بشرية بالخصوص عكس هذا تواجد النبي هو أصلاً وجود خلاق إذ يحاول السيطرة على عصر الزمن لتغيير مسار التاريخ فيكون حينذاك الشعور بالذات فعلاً وفي الاسلام للوصول الى درجة الشعور (الوعي) الكامل بالذات يلزم ان يستثمر الشخص امكاناته الخاصة وحده وأصر القرآن الكريم على الاهتمام بالعقل والتجربة كمصدرين للمعرفة الانسانية ليتشكل تحسيداً واضحاً لهذه العاية.

(٢) الاسلام والفلسفة والعلم.

الدين في اقدس تجلياته تعبير عن الانتقال من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي ولذا فموقعه من الحقيقة المطلقة تتناقص مع حدود الشخص كقدر إنه يجعل محيط الفرد يتسع ليصل إلى المعاينة المباشرة للحقيقة وإن كان الشك هو جوهر النظرة الفلسفية فجوهر الدين هو الايمان الذي لا يحتاج في تبيان الحقائق إلى معالم الفكر النظري المحص

هنا يطرح السؤال هل، من هذا المطلق، الدين يباي العلوم؟ يرد إقبال مستشهداً بالاستاد وايتهد *Whitehead* ان المراحل التاريخية التي شهدت بهمة دينية رافقها تقدم علمي دون شك إدس فالدين أو التدين هو تعبير الانسان الكامل ومن هنا يستطيع اولاهم دعاء الرسول (ص) « اللهم الهمني معرفة حقائق الاشياء » وتانيا رؤية مدى تأثير المنهج الاغريقي على الفكر الاسلامي فالفكر الاغريقي إن كان ساعد على إتساع ابعاد الرؤيا لدى المفكرين المسلمين إلا انه في المقابل شوه فهمهم للقرآن الذي لا يفصل بين الطواهر بثرية كانت او طبيعية إذ انها لا تشكل سوى تعبيراً عن الناموس المسير لكل ذرات الكون، وهنا نلمس أساس الرؤيا التوحيدية التي برشدنا اليها القرآن بتلميحه الى آيات الأنفس والآفاق

وفي المقابل ما نسميه علماً ليس سوى مجموعات متناثرة ومنفصلة من الرؤى عن حقيقة يصورها إقبال بكواسر الطير التي تنقص على الجسد الميت فنتقاسم أشلاءه باحثاً عن الاسباب ومتناسية الجانب الغائي

(٣) التجربة العلمية والتجربة الروحية.

أشار الدين الاسلامي الى وجوب الاهتمام بالتجربة في الحياة العملية قبل العلوم

...إلا انه يبقى ان الاثنين يجعلان من التحرة نقطة انطلاق علماً ان الدين يهدف للوصول الى المعنى الحقيقي الكامل في صميم التجربة البشرية والقرآن الكريم، يصدد الاعتراف للعوامل المادية بنصيب ولو أنه جري في الوصول الى معرفة المطلق، يشير الى وجوب الاهتمام «بالظاهر» و«الباطن» وحبيها يتواصل الشخص لمشاهدة الحقيقة مستعملاً الاحساس المادي والاحساس القلبي او ما يطلق عليه القرآن لفظ «الفؤاد». وفي هذا الصدد كذلك يركز الاسلام على عدم انعدام كل ظاهرة تاريخية تدعي مصدراً غيبياً هذا هو ما ينص عليه الفصل الأول من لفظ الشهادة التي تعني كل مصدر من مصادر الألوهية عن أحد غير الله، بشراً كان أو حماداً ولكن مع هذا كله تنقى التحرة الدينية احدى مصادر المعرفة الانسانية لا أكثر والقرآن يعترف بمصدرين آخرين الطبيعة والتاريخ كائتبي يجد المسلم نفسه ملزماً بالتفكير فيها هذا بالضبط ما يفسر تاريخياً فشل كل محاولات التوفيق بين الفكر الاغريقي الذي يعتمد التنظير بالدرجة الأولى والفكر الاسلامي الذي يلزم الانسان بمعانيه الظواهر الكونية بأيات تدفع الى استقراء كنه الأشياء والحقائق ولذا فالمعرفة الربانية يحب النظر اليها على كونها عملية خلاقة وحية تهتم أولاً وقبل كل شيء بالواقع الفعلي وهذا ما أدت نظرية النسبية مصداقيته

(٤) الاسلام والفيزياء المعاصرة.

النظرة العلمية القائمة على كون الطبيعة مجرد ماديات متراكمة تعتمد على المفهوم الفيزيائي للمكان وكما صورته نيوتن (أي فراغ مطلق تتواجد في داخله الاشياء) وهذا عكس النظرية الاشعرية للزمان والمكان كظاهرتين تستبعدان التجريء فالعالم بالنسبة لهذه المدرسة مكون من جواهر لا تتجراً ولكنها في خلق دائم لأن عصري القوة والارادة لدى الله غير محدودين

ومن هذا كله نستنتج شيئين

١ - استحالة وانعدام أي شيء ذو طبيعة لا تخضع للحركة.

ب - ما نسميه الروح هو أحد اثنين إما أداة من نوع رفيع وإما عارض والأول أقرب إلى الصواب - بالنسبة لمحمد إقبال - اعتماداً على نتائج العلوم الحديثة اذن الطبيعة هي شيء محدود جرمياً لكن ما دامت «الأناء» التي تعطيها ديناميكيته موصوفة بكونها خلاقة فهي تمتلك عنصر التطور وهي هذا الصدد يمكن القول انه لا حدود لتوسعتها إلا داخلها حسب تعبير إقبال - أي باطنها - وهو ما تعبر عنه الآية التالية: «إلى ربك المنتهى»

ونحن حين نلاحظ الطبيعة نبحت مدنياً بواسطتها الوحدة مع «الأناء المطلق» وهذا وجه آخر وصورة أخرى للعبودية في الاسلام

الزكاة حسب المذاهب الخمسة

الشيخ محمد جواد معنية

- الزكاة قسمان زكاة أموال، وزكاة أئداً وأجمعوا على أن إخراج الزكاة لا يصح إلا سية، ولزكاة الأموال شروط
- ١ - قال الحنفية والامامية العقل والبلوغ شرط في وجوب الزكاة، فلا تجب في مال المحبون والطفل وقال المالكية والحنابلة والشافعية لا يشترط العقل ولا البلوغ، فتجب الزكاة في مال المجنون والطفل، وعلى الولي أن يخرجها منه
 - ٢ - قال الحنفية والشافعية والحنابلة لا تجب الزكاة على غير المسلم وقال الامامية والمالكية تجب عليه، كما تجب على المسلم من غير فرق
 - ٣ - يشترط في وجوب الزكاة تمامية الملك
 - ٤ - حولان الحول
 - ٥ - بلوغ النصاب
 - ٦ - من كان عليه دين، وعنده مال بلغ النصاب، فهل تجب عليه الزكاة أم لا؟ قال الامامية والشافعية لا يشترط هراغ المال من الدين، وقال الحنابلة الدين يمنع من الزكاة، وقال المالكية الدين يمنع من زكاة الذهب والفضة، ولا يمنع من زكاة الحبوب والماشية والمعدن، وقال الحنفية ان كان الدين حقاً لله في ذمته، ولا مطالب له من العباد كالحج والكفارات فانه لا يمنع من الزكاة، وإن كان ديناً للناس، أو لله، ولكن كان له مطالب كالزكاة السابقة التي يطالب بها الامام فانه يمنع من الزكاة بجميع أنواعها إلا زكاة الزرع والثمار

زكاة الماشية

اتفقوا على أن الزكاة تجب في ثلاثة أصناف من الماشية: الابل، والبقر ويشمل الجاموس، والغنم وتعم المعز، ويشترط في زكاة الماشية أمور أربعة

- ١ - النصاب.
- ٢ - السوم، وهذا الشرط متفق عليه عند الجميع ما عدا المالكية فانهم قالوا: تجب الزكاة في السائمة وغير السائمة
- ٣ - حولان الحول على الماشية
- ٤ - ان لا تكون الحيوانات معدة للعمل، ما عدا المالكية فانهم قالوا: تجب الزكاة في العوامل وغير العوامل دون فرق. واتفقوا على انه إذا كان عنده من كل صنف دون النصاب، فلا يجب عليه ان يصم احدهما للآخر واختلفوا فيما لو اشترك اثنان في نصاب واحد، فقال الامامية والحنفية والمالكية لا تجب الزكاة عليهما ولا على احدهما ما دام لم يبلغ سهم كل واحد بصاباً مستقلاً. وقال الشافعية والحنابلة تجب الزكاة في المال المشترك إذا بلغ النصاب، وان بقص كل سهم عنه

زكاة الذهب والفضة

قال الامامية تجب الزكاة في الذهب والفضة إذا كانا مسكوكين سكة النقد، ولا تجب في السناك والحلي. واتفق الاربعة على انها تجب في السناك كما تجب في النقود، واختلفوا في الحلي أما الاوراق المالية فقد أوجب الامامية الخمس، واحداً من خمسة في كل ما يريد على مؤونة السنة وقال الشافعية والمالكية والحنفية لا تجب فيها الزكاة إلا إذا توفرت سائر الشروط من بلوغ النصاب والحول وقال الحنابلة لا تجب الزكاة في الورق إلا إذا صرف ذهباً أو فضة

زكاة الزرع والثمار

اتفقوا على ان المقدار الواجب في الررع والثمار من الزكاة العشر، عشرة بالمئة ان شرب من المطر أو السبح من البهر، وبصف العشر، ان شرب من بئر ارتوازية وبحوها واتفقوا، ما عدا الحنفية، على ان النصاب معتبر في الزرع والثمار، وانه خمسة أوسق وقال الحنفية تجب الزكاة في القليل والكثير على حد سواء واختلفوا فيما تجب فيه الزكاة من الزرع والثمار قال الحنفية تجب الزكاة في كل ما أخرجته الأرض من الثمار والزرع إلا الحطب والحشيش والقصب الفارسي وقال المالكية والشافعية تجب الزكاة في كل ما يدخر للمؤونة كالحنطة والشعير والأرد والتمر والربيب وقال الحنابلة تجب في كل ما يكال ويدخر من الثمار والزرع. وقال الامامية لا تجب إلا في الحنطة والشعير من الحبوب، وإلا في التمر والربيب من الثمار، ولا تجب فيما عدا ذلك، ولكنها تستحب

زكاة مال التجارة

وزكاة التجارة واحدة عند الأربعة، ومستحقة عند الامامية وأجمعوا على انه يشترط الحول في تعلق مال التجارة. وقال الامامية يشترط وجود رأس المال من أول الحول الى آخره، فلو نقص في أثناء الحول لم تتعلق الزكاة، وإذا عادت القيمة استأنف الحول من حين العود وقال الشافعية والحنابلة العبرة بأخر الحول لا بجميعه وقال الحنفية العبرة بطرفي الحول لا بوسطه

اصناف المستحقين للزكاة

اتفقوا على أن أصناف المستحقين للزكاة ثمانية

١ - الفقير

١ - قال الحنفية الفقير هو من يملك أقل من النصاب، وإن كان صحيحاً ذا كسب، وقالت بقية المذاهب العبرة بالحاجة لا بالملك، فمن كان غير محتاج تحرم عليه الزكاة، وإن لم يملك شيئاً وقال الشافعية والحنابلة من وجد نصف كفايته لا يعد فقيراً، ولا تجوز له الزكاة وقال الامامية والمالكية الفقير الشرعي من لا يملك مؤونة السنة له ولعِياله، فمن كان عنده صبيعة أو عقار، أو مواتن لا تكفي عِياله طول السنة يجوز إعطاؤه من الزكاة وقال الامامية والشافعية والحنابلة من قدر على الاكتساب لا تحل له الزكاة. وقال الحنفية والمالكية بل تحل، وتدفع له

٢ - المسكين

قال الامامية والحنفية والمالكية المسكين أسوأ حالا من الفقير وقال الحنابلة والشافعية بل الفقير أسوأ حالا من المسكين لأن الفقير هو الذي لا يملك شيئاً، أولم يجد نصف كفايته، والمسكين هو الذي يجد نصف كفايته، فيعطى النصف الآخر من الزكاة واتفقوا ما عدا المالكية، على انه لا يجوز لمن وحشت عليه الزكاة ان يدفعها إلى أبويه واجداده، ولا إلى أولاده وأولادهم، ولا إلى زوجته واتفقوا أيضاً على انه يجوز دفع الزكاة للاخوة والأعمام والأخوال وإنما لا يجوز دفع الزكاة للآب والأولاد اذا دفعت لهما من سهم الفقراء والمساكين، أما لو كانا من غير هذين فإنه يجوز لهما الأخذ واختلفوا في نقل الزكاة من بلد إلى بلد. فقال الحنفية والامامية أهل بلده أولى

وأفضل إلا لحاجة ماسة تستدعي أولية النقل. وقال الشافعية والمالكية لا يجوز النقل من بلد إلى بلد. وقال الحنابلة: يجوز النقل إلى بلد لا تقصر فيه الصلاة، ويحرم نقل الزكاة إلى مسافر القصر

٣ - العاملون

٤ - المؤلف قلوبهم

٥ - الرقاب

٦ - الغارمون

٧ - سبيل الله

سبيل الله، قال الأربعة المراد منه الغزاة المتطوعون في الحرب دفاعاً عن الإسلام وقال الإمامية سبيل الله عام للغزاة وعمارة المساحد والمستشفيات والمدارس وجميع المصالح العامة

٨ - ابن السبيل

الاول اتفقوا على ان الزكاة تحرم على بني هاشم بجميع انواعها اذا كانت من غيرهم، وتحل ركاة بعضهم لبعض الثاني هل يحور ان تعطى الزكاة كلها مسكياً واحداً

قال الامامية تجوز حتى لو اخرجه العطاء الى العنى، على ان تعطى له دفعة واحدة لا دفعات وقال الحنفية والحنابلة يجوز عطاؤها لشخص واحد إذا لم تخرجه الى العنى وقال المالكية يجوز دفع الزكاة لواحد إلا العامل فإنه لا يحور له ان يأخذ أكثر من أجرة عمله وقال الشافعية يجب تعميم الركاة على الأصناف الثمانية، إن وجدوا، وإذا فقد بعضهم أعطي للموجود منهم، وأقل ما يعطى ثلاثة أشخاص من كل صنف

زكاة الفطر

زكاة الفطر، وتسمى ركاة الأذان. قال الأربعة تجب زكاة الفطر على كل مسلم قادر، كبيراً كان، أو صغيراً، فيحب على الولي ان يتولى إخراجها من مال الطفل والمجنون، ودفعها للفقراء وقال الامامية يشترط في وجوبها البلوغ والعقل والقدرة، فلا تجب في مال الصبي ولا المجنون. قال الحنفية. يجب على المكلف ان يخرج زكاة الفطر عن نفسه وولده الصغير وخادمه، وولده الكبير إذا كان محنونا، أما إذا كان

عاقلاً فلا تجب على أبيه، كما أنه لا يجب على الزوج أن يخرج زكاة الفطر عن زوجته. وقال الحنابلة والشافعية. يجب إخراجها عن نفسه وعن تلزمه نفقته كالزوجة والاب والابن وقال المالكية. يجب أن يخرجها عن نفسه، وعن يقوم بنفقتهم، وهم الوالدان الفقيران، والأولاد الذكور الذين لا مال لهم إلى أن يبلغوا ويصبحوا قادرين على الكسب، وبناته الفقيرات إلى أن يدخل الزوج بهن، والروجة وقال الامامية يجب إخراجها عن نفسه، وعن كل من يعوله حين دخول ليلة الفطر من غير فرق بين واجب النفقة وغيره، ولا بين الصغير والكبير، ولا بين المسلم وغير المسلم، ولا بين الرحم القريب والغريب البعيد، حتى لو حاءه صيف قبل دخول هلال شوال بلحظات

مقدارها

اتفقوا على أن المقدار الواحد انفاقه عن كل شخص صاع من الحنطة أو الشعير أو التمر أو الزبيب أو الأرز أو الدرة، وما إلى ذلك ما عدا الحنفية فابهم قالوا يكفي نصف صاع من الحنطة عن الفرد الواحد، والصاع حوالي ثلاث كيلوغرامات

وقت الوجوب

قال الحنفية: وقت وجوبها من طلوع فجر يوم العيد إلى آخر العمر، لأن ركاة الفطر من الواجبات الموسعة، ويصح ادائها مقدماً ومؤخراً وقال الحنابلة يحرم تأخيرها عن يوم العيد، وتجزئ قبل العيد بيومين وقال الشافعية وقت وجوبها آخر جزء من رمضان، وأول جزء من شوال. ويسس إخراجها في أول يوم من أيام العيد، ويحرم إخراجها بعد غروب اليوم الأول إلا لعدو وقال الامامية تحب ركاة الفطر بدخول ليلة العيد، ويجب ادائها من أول الغروب إلى وقت الروال، وإذا أحر، ولم يؤدها بهذا الوقت مع وجود المستحق وجب إخراجها بعده، ولا تسقط عنه حال

المستحق

اتفقوا على أن المستحقين لزكاة الفطر هم المستحقون للزكاة العامة.

الخمس

أفرد الامامية باباً خاصاً للخمس في كتب الفقه ذكره بعد باب الزكاة، والأصل فيه

الآية ٤١ من سورة الأنفال «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» ولم يخصصوا الغنيمة بما يحصل في أيدي المسلمين من أموال غيرهم بايجاف الخيل والركاب، بل عمموا إلى سبعة أصناف

١ - الغنائم

٢ - المعدن، وهو كل ما خرج من الأرض.

قال الامامية يجب اخراج الخمس (٢٠ بالمئة) من المعدن إذا بلغ ثمنه نصاب الذهب. وقال الحنفية لا يعتد بالنصاب في المعدن وقال المالكية والشافعية والحنابلة إذا كان المعدن دون النصاب فلا شيء فيه، وإذا بلغ النصاب ففيه الزكاة ربع العشر

٣ - الركاك

قال الأربعة: يجب الخمس في الركاك، ولا يعتد فيه بالنصاب وقال الامامية: الركاك كالمعدن في وجوب الخمس واعتبار النصاب

٤ - قال الامامية ما يخرج من الحرب بالعوص كاللؤلؤ والمرجان فيه الخمس إذا بلغت قيمته ديناراً فصاعداً بعد إخراج التكليف ولا شيء فيه عند المذاهب الأربعة بالعمى ما بلغ

٥ - قال الامامية يجب الخمس في كل ما يفصل عن مؤونة سنة الانسان وعياله مهما كانت مهنته، ومن أي نحو حصلت فائدتها فعليه ان يخرج خمسة

٦ - قال الامامية إذا أصاب الانسان مالا من الحرام، ثم اختلط بالمال الحلال، ولم يعلم قدر الحرام، ولا من هو صاحبه فعليه ان يخرج من خمس ماله كله في سبيل الله، فإذا فعل حل له الباقي أما إذا علم الحرام بعينه فعليه ان يردّه بالذات.

٧ - قال الامامية إذا اشترى الدمي أرضاً من مسلم وجب على الدمي بالذات ان يخرج خمسها.

مصرف الخمس

قال الشافعية والحنابلة تقسم الغنيمة، وهي الخمس، إلى خمسة أسهم، واحد منها سهم الرسول، ويصرف على مصالح المسلمين، وواحد يعطى لذوي القربى، وهم من انتسب إلى هاشم بالأبوة من غير فرق بين الأعيان والفقراء والثلاثة الباقية تنفق على اليتامى والمساكين وأناء السبيل سواء أكانوا من بني هاشم أو من غيرهم وقال الحنفية: ان سهم الرسول سقط بموته، أما ذوو القربى فهم كغيرهم من الفقراء يعطون لفقيرهم لا لقرباتهم من الرسول وقال المالكية يرجع أمر الخمس إلى الامام يصرفه حسبما يراه من المصلحة وقال الامامية ان سهم الله وسهم الرسول وسهم ذوي القربى يفوض أمرها إلى الامام أو نائبه يضعها في مصالح المسلمين والاسهم الثلاثة

الباقية تعطى لأيتام بني هاشم ومساكينهم وأناء سبيلهم، ولا يشاركهم فيها غيرهم. ونختم، بما قاله الشعراني في كتاب الميزان «للامام ان يضع على أصحاب المعدن ما يراه أحسن لبيت المال، خوفاً أن يكثر مال أصحاب المعدن فيطلبوا السلطان، وينفقوا على العساكر، وبذلك يكون الفساد...». وهذا تعبير ثان عن النظرية «الحديثة» بأن رأس المال يؤدي باصحابه إلى السيطرة على الحكم. وقد مضى على وفاة صاحب هذا الرأي ٤٠٦ سنوات.

المرأة في القرآن وفي القانون المدني الفرنسي دراسة مقارنة

عثمان منجورا

انطلاقاً من الحالة الاجتماعية التي عاشتها وتعيشها المرأة منذ القرن التاسع عشر في العالم الاسلامي برر خطاى لتفسير هذه الظاهرة

– الأول يرجع كل المسؤولية الى الاسلام وكأنه في جوهره لا يعترف للمرأة بأي حق والحل هو الانعتاق من الماضي الذي يشكل الدين بنيته الأساسية

– الثاني يرجع المسؤولية الى العادات والتقاليد القديمة التي يطلق عليها بالمصطلح القرآني لفظ «جاهلية» والتي لم تنقرض وإن شاهد التاريخ انطفاءها النسبي في بعض الفترات الاسلامية المزدهرة

من هنا ينطلق الكاتب لاستقصاء المكانة التي خص الاسلام بها المرأة داخل المجتمع الاسلامي.

لقد ظهر الاسلام في عصر كانت المرأة فيه تعتبر وصمة عار... وهذا القرآن من علياء السماء يخبرنا متوعداً « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو

كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشره أيمحله على هون أم يدسه في التراب ...» . وهذا الخليفة الراشد عمر يقول وهو أقرب إلى الشكوى ما معناه: «لقد كنا لا نؤتي المرأة أي اهتمام فجاء الاسلام ثم جعل منها جباراً» وهذا غير غريب من دين يقوم على التكامل في كل شيء . . . حتى في نظريته لاختلاف الاجناس والالوان. الشيء الذي ينافي إلى حد ما المساواة النظرية الشائعة في الغرب ومن جانب الحقوق كانت المرأة لا تراث فأقر الله سبحانه وتعالى نصيباً خاصاً يتماشى مع احتياجاتها في الحياة وللقارن جزافاً في حالة وفاة شخص وله والددة وأبناء الاسلام يوجب للوالدة السدس مما ترك في حين ان القانون الفرنسي الذي يضرب به المثل في التحرر لا يعطيها أي شيء . إضافة الى انه - رغم كل الشائعات - يبقى للزوجة في الاسلام حق اختيار الزوج الذي تطمئن له ويحرم نتائج إجبارها على الزواج من شخص لا ترضاه

وفي مجال المقارنة أيضاً انتظرت المرأة الفرنسية حتى سنة 1938 لينسخ القانون مدأ عدم مسؤولية المرأة - أي انها لا تملك القدرة القانونية التي تسمح لها باتخاذ اجراءات دون إذن الزوج - فقبل هذا التاريخ لم يكن ممكناً للمرأة الحصول على جواز سفر أو فتح حساب بكي أو إدارة أعمال خاصة وحتى التسجيل في الجامعة كان يخص لرضى الزوج، الشيء الذي يعد غريباً عن الفكر الاسلامي وإن كان شائعاً في بعض المناطق الاسلامية

وفي صدد البحث عن مكانة المرأة لا يمكن المرور دون الحديث عن تعدد الزوجات والشبهات المثارة حوله يقول الكاتب ان التعدد كان من الأمور المعهودة تاريخياً لدى الحضارات السابقة للإسلام وبالخصوص عند العرب قبل البعثة والاسلام عمل على الحد منه وبعدم تعدي أربع نساء، وألزم الزوج بالعدل بين زوجاته «وإن لم تعدلوا فواحدة» . ويضيف القرآن الكريم «ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» ثم يتناول الكاتب مشكل الطلاق مشيراً إلى انه كما جاء في الحديث الشريف «أبغض الحلال إلى الله» ويجري عملياً على مرحلتين أولاً الهجر وفيها يلزم الشرع الزوج بدفع مصاريف الزوجة حسب امكانياته، وثانياً الطلاق النهائي أو طلاق الثلاث.

وهذه المكانة التي منحها الاسلام للمرأة كان لها أكبر مصداق تاريخي في فترات الازدهار الاسلامي يستشهد الكاتب بأسماء نساء أعلام كعائشة بنت ابي بكر الصديق وزوجة النبي (ص)، وعائشة بنت طلحة وربيعة زوجة هارون هذه الأخيرة شهد أحمد بن حنبل بكونها من أساتذته

وينهي الكاتب بحثه قائلا

«ومع ذلك فما هو موجود في النصوص شيء والواقع الحالي شيء آخر وقانونيا النص أخرس والقاضي هو النص الناطق. وهذا يعني أن أي نص يلزم أن يفسر ويطبق وإلا كان بيتا دون سقف ولقد أشارت الدول الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة إلى المساواة بين الجنسين من مدة ليست بالبعيدة في حين أن الاسلام ألح عليها منذ اربعة عشر قرنا . ويبقى على العالم الاسلامي أن يعطي أمثلة حيدة لأخصائي القانون في جميع انحاء العالم بتفسير وتطبيق النصوص القرآنية التي تنادي بمساواة المرأة والرجل «

الحركة الشيوعية في فلسطين

(من منشاتها الى نكبة ١٩٤٨)

بشير نافع

تحاول هذه الدراسة الموثقة ان تؤرخ لانتواء الحركة الشيوعية في فلسطين وذلك اعتماداً على منهج وجهة نظر ترى في كافة الافرازات الثقافية والسياسية لمرحلة ما بعد سقوط الدولة العثمانية، عوامل واعية او غير واعية في محط تجزئة الامة وتفتيت شعوبها وإلحاقها بالغرب

وليس غريباً إذن ان تكون بداية الحركة الشيوعية في فلسطين قد توافقت مع الغزو الصهيوني بعد الحرب العالمية الاولى، وان يكون القادة الاوائل للحركة الشيوعية من المهاجرين اليهود، وان يكون خط وبرنامج الخلايا والمجموعات الشيوعية الاولى منسجماً او متكاملاً مع المشروع الصهيوني على أرض فلسطين

ولكن المحاولات الشيوعية الاولى (١٩١٧-١٩٢١) ارتطمت بالفشل لانحصارها

فلسطينية

الشيوعي الفلسطيني عام ١٩٢٣) فقد ظلت هي ايضاً رهينة نفس العقلية وبفس التوجه الصهيوني على الرغم من دخول بعض العرب الى صفوف الحزب تحت شعار «النضال المشترك ضد الانتداب البريطاني»

ولم تتغير توجهات الحزب نسبياً الا بعد انضمامه الى الاممية الشيوعية (١٩٢٨) واضطراره لاعادة النظر في موقفه «اليهودي» من ثورة «البراق» (١٩٢٩) وذلك تحت ضغط قرار صادر عن الاممية وفي هذه السية شهد الحزب دخول عناصر فلسطينية الى لجنته القيادية

ومع محاولة الحزب الشيوعي منذ مطلع عام ١٩٣٠ كسب عرب فلسطين وتغيير خطه وشعاراته، دخل الشيوعيون ميدان «العمل الوطني» لتلك المرحلة تحت قيادة الوجهاء وكبار الملاكين ممن اصبحوا يشكلون ما يسمى بـ «الحركة الوطنية».. وفي نفس الوقت عارض الحزب بشايطات وثورة الشيخ عر الدين القسام (كونها اسلامية ومسلحة) وظل على موقفه العائم والصابابي من «وحدة العرب واليهود في النضال ضد الانكليز» وهذه المواقف ابعده عن اية مشاركة في ثورة ١٩٣٦، لابل دفعت به الى الدعوة للهدوء والمصالحة ووقف العمل المسلح في سنوات ١٩٣٧-١٩٣٩

ومع اندلاع الحرب العالمية الثانية، فقد الحزب معظم قواعده البسيطة اصلا في الوسط العربي، وانقسم الى عدة مجموعات كانت في عاليتها «يهودية» (تحولت بعضها الى تأسيس الحرب الشيوعي الاسرائيلي) وبنافراط الحزب الشيوعي الفلسطيني التحق ما تبقى من الفلسطينيين بصفوف الحركة الوطنية الشعبية (عبر الجمعيات والنوادي والروابط) وشارك في تأسيس عصبة التحرر الوطني (التي كانت واحدة وطنية لنشاطهم) وكذلك اتحاد للعمال (١٩٤٢-١٩٤٣)، وهو ما قاد الى شق جمعية العمال العرب التي كانت قد تأسست عام ١٩٢٥ بمبادرة من «القسام» وكل هذه النشاطات كانت تهدف الى تحرير مواقع الشيوعيين الفلسطينيين في معاوصاتهم للدخول الى الحرب الشيوعي الاسرائيلي.

وتستعرض الدراسة ايضاً تأييد الشيوعيين لتقسيم فلسطين (١٩٤٧) ثم الانضمام الى الحزب الشيوعي الاسرائيلي (١٩٤٨). اما الذين هاجروا من فلسطين بعد النكبة فقد اسسوا الحزب الشيوعي الاردني (١٩٤٩) والحزب الشيوعي الفلسطيني في غزة (١٩٥٣)

«البربرية الشرقية» و «الاستبداد الشرقي»

او

تنظير الحق الاستعماري حول الشرق

عفيف ابي فراج

في هذه المقالة يقوم الدكتور عفيف أبي فراج بكشف الحق والازدراء الاستعماري الغربي الكامن خلف استعمال مفردات «الاستبداد الشرقي» و «البربرية الشرقية» والتنظير لها .

فمنذ الاغريق، ونتيجة للصراع القديم للسيطرة على الشرق، أصبح لكلمتي شرق وغرب معنى عرقي - ثقافي - حضاري يتجاوز المعنى الجغرافي ونشأت مفاهيم الاستبداد والبربرية الشرقية لتوضع مقابل «الحرية» الغربية، وذلك كقاعدة نظرية للتفوق والهيمنة.. وهكذا كان سقراط «الديمقراطي والحر» هو اول من طرح فكرة ان تكون للغرب «مهمة حضارية تمديدية» وهي الالفة التي استظلت بها اوربا في حملاتها وغزواتها للشرق فكانت الامبراطورية المقدونية والهيلنستية والرومانية والحروب الصليبية كلها مهمات تمديدية على اساس غياب الحضارة خارج الغرب، وان الشرق بجوهره بربري واستبدادي وسلبى.. والفكرة الرئيسية السائدة في العرب هي ان الحضارة هي حصار البيض، وعلى الاحص «المسيحيين» العربيين، وان الامم الاخرى لا يمكنها التحصر إلا عبر قوة اوروبية تقوم بهذه المهمة عبر محور الثقافة المحلية وفلسفة هيغل تعبر بوصوح عن هذه العقلية فالشرق قدره العبودية اما العرب فهو السيد الحر، وتاريخ العالم بدايته آسيا ونهايته الغرب والروح الغربية تتصاعد دائماً بشكل لولبي وتتجرد عن الجوهر والخاصي لتصل الى ذاتها المستقلة (الحرية) فيما الروح الشرقية مرتبطة بالجوهر وبالحس والطبيعة فهي ترجع الى الورا ولا يمكنها التحرر (كما يقول هيغل)

لذلك كان هيغل معجباً بالاسكندر الأكبر وبكل الغزاة الغربيين ولم يلاحظ هيغل بأن تحديده للاستبداد الشرقي (كعالم موحد تحت سلطة حاكم واحد - كما يعرفه) ينطبق تماماً على الاسكندر وعالمه.

هذا التطابق في التصور الغربي للشرق منذ الاغريق وحتى «الديمقراطيات الغربية» إنما يعكس الاستمرارية التاريخية في المواقف الاستعمارية إزاء الشرق

... (١١) - (١٢) - (١٣) - (١٤) - (١٥) - (١٦) - (١٧) - (١٨) - (١٩) - (٢٠) - (٢١) - (٢٢) - (٢٣) - (٢٤) - (٢٥) - (٢٦) - (٢٧) - (٢٨) - (٢٩) - (٣٠) - (٣١) - (٣٢) - (٣٣) - (٣٤) - (٣٥) - (٣٦) - (٣٧) - (٣٨) - (٣٩) - (٤٠) - (٤١) - (٤٢) - (٤٣) - (٤٤) - (٤٥) - (٤٦) - (٤٧) - (٤٨) - (٤٩) - (٥٠) - (٥١) - (٥٢) - (٥٣) - (٥٤) - (٥٥) - (٥٦) - (٥٧) - (٥٨) - (٥٩) - (٦٠) - (٦١) - (٦٢) - (٦٣) - (٦٤) - (٦٥) - (٦٦) - (٦٧) - (٦٨) - (٦٩) - (٧٠) - (٧١) - (٧٢) - (٧٣) - (٧٤) - (٧٥) - (٧٦) - (٧٧) - (٧٨) - (٧٩) - (٨٠) - (٨١) - (٨٢) - (٨٣) - (٨٤) - (٨٥) - (٨٦) - (٨٧) - (٨٨) - (٨٩) - (٩٠) - (٩١) - (٩٢) - (٩٣) - (٩٤) - (٩٥) - (٩٦) - (٩٧) - (٩٨) - (٩٩) - (١٠٠) - (١٠١) - (١٠٢) - (١٠٣) - (١٠٤) - (١٠٥) - (١٠٦) - (١٠٧) - (١٠٨) - (١٠٩) - (١١٠) - (١١١) - (١١٢) - (١١٣) - (١١٤) - (١١٥) - (١١٦) - (١١٧) - (١١٨) - (١١٩) - (١٢٠) - (١٢١) - (١٢٢) - (١٢٣) - (١٢٤) - (١٢٥) - (١٢٦) - (١٢٧) - (١٢٨) - (١٢٩) - (١٣٠) - (١٣١) - (١٣٢) - (١٣٣) - (١٣٤) - (١٣٥) - (١٣٦) - (١٣٧) - (١٣٨) - (١٣٩) - (١٤٠) - (١٤١) - (١٤٢) - (١٤٣) - (١٤٤) - (١٤٥) - (١٤٦) - (١٤٧) - (١٤٨) - (١٤٩) - (١٥٠) - (١٥١) - (١٥٢) - (١٥٣) - (١٥٤) - (١٥٥) - (١٥٦) - (١٥٧) - (١٥٨) - (١٥٩) - (١٦٠) - (١٦١) - (١٦٢) - (١٦٣) - (١٦٤) - (١٦٥) - (١٦٦) - (١٦٧) - (١٦٨) - (١٦٩) - (١٧٠) - (١٧١) - (١٧٢) - (١٧٣) - (١٧٤) - (١٧٥) - (١٧٦) - (١٧٧) - (١٧٨) - (١٧٩) - (١٨٠) - (١٨١) - (١٨٢) - (١٨٣) - (١٨٤) - (١٨٥) - (١٨٦) - (١٨٧) - (١٨٨) - (١٨٩) - (١٩٠) - (١٩١) - (١٩٢) - (١٩٣) - (١٩٤) - (١٩٥) - (١٩٦) - (١٩٧) - (١٩٨) - (١٩٩) - (٢٠٠) - (٢٠١) - (٢٠٢) - (٢٠٣) - (٢٠٤) - (٢٠٥) - (٢٠٦) - (٢٠٧) - (٢٠٨) - (٢٠٩) - (٢١٠) - (٢١١) - (٢١٢) - (٢١٣) - (٢١٤) - (٢١٥) - (٢١٦) - (٢١٧) - (٢١٨) - (٢١٩) - (٢٢٠) - (٢٢١) - (٢٢٢) - (٢٢٣) - (٢٢٤) - (٢٢٥) - (٢٢٦) - (٢٢٧) - (٢٢٨) - (٢٢٩) - (٢٣٠) - (٢٣١) - (٢٣٢) - (٢٣٣) - (٢٣٤) - (٢٣٥) - (٢٣٦) - (٢٣٧) - (٢٣٨) - (٢٣٩) - (٢٤٠) - (٢٤١) - (٢٤٢) - (٢٤٣) - (٢٤٤) - (٢٤٥) - (٢٤٦) - (٢٤٧) - (٢٤٨) - (٢٤٩) - (٢٥٠) - (٢٥١) - (٢٥٢) - (٢٥٣) - (٢٥٤) - (٢٥٥) - (٢٥٦) - (٢٥٧) - (٢٥٨) - (٢٥٩) - (٢٦٠) - (٢٦١) - (٢٦٢) - (٢٦٣) - (٢٦٤) - (٢٦٥) - (٢٦٦) - (٢٦٧) - (٢٦٨) - (٢٦٩) - (٢٧٠) - (٢٧١) - (٢٧٢) - (٢٧٣) - (٢٧٤) - (٢٧٥) - (٢٧٦) - (٢٧٧) - (٢٧٨) - (٢٧٩) - (٢٨٠) - (٢٨١) - (٢٨٢) - (٢٨٣) - (٢٨٤) - (٢٨٥) - (٢٨٦) - (٢٨٧) - (٢٨٨) - (٢٨٩) - (٢٩٠) - (٢٩١) - (٢٩٢) - (٢٩٣) - (٢٩٤) - (٢٩٥) - (٢٩٦) - (٢٩٧) - (٢٩٨) - (٢٩٩) - (٣٠٠) - (٣٠١) - (٣٠٢) - (٣٠٣) - (٣٠٤) - (٣٠٥) - (٣٠٦) - (٣٠٧) - (٣٠٨) - (٣٠٩) - (٣١٠) - (٣١١) - (٣١٢) - (٣١٣) - (٣١٤) - (٣١٥) - (٣١٦) - (٣١٧) - (٣١٨) - (٣١٩) - (٣٢٠) - (٣٢١) - (٣٢٢) - (٣٢٣) - (٣٢٤) - (٣٢٥) - (٣٢٦) - (٣٢٧) - (٣٢٨) - (٣٢٩) - (٣٣٠) - (٣٣١) - (٣٣٢) - (٣٣٣) - (٣٣٤) - (٣٣٥) - (٣٣٦) - (٣٣٧) - (٣٣٨) - (٣٣٩) - (٣٤٠) - (٣٤١) - (٣٤٢) - (٣٤٣) - (٣٤٤) - (٣٤٥) - (٣٤٦) - (٣٤٧) - (٣٤٨) - (٣٤٩) - (٣٥٠) - (٣٥١) - (٣٥٢) - (٣٥٣) - (٣٥٤) - (٣٥٥) - (٣٥٦) - (٣٥٧) - (٣٥٨) - (٣٥٩) - (٣٦٠) - (٣٦١) - (٣٦٢) - (٣٦٣) - (٣٦٤) - (٣٦٥) - (٣٦٦) - (٣٦٧) - (٣٦٨) - (٣٦٩) - (٣٧٠) - (٣٧١) - (٣٧٢) - (٣٧٣) - (٣٧٤) - (٣٧٥) - (٣٧٦) - (٣٧٧) - (٣٧٨) - (٣٧٩) - (٣٨٠) - (٣٨١) - (٣٨٢) - (٣٨٣) - (٣٨٤) - (٣٨٥) - (٣٨٦) - (٣٨٧) - (٣٨٨) - (٣٨٩) - (٣٩٠) - (٣٩١) - (٣٩٢) - (٣٩٣) - (٣٩٤) - (٣٩٥) - (٣٩٦) - (٣٩٧) - (٣٩٨) - (٣٩٩) - (٤٠٠) - (٤٠١) - (٤٠٢) - (٤٠٣) - (٤٠٤) - (٤٠٥) - (٤٠٦) - (٤٠٧) - (٤٠٨) - (٤٠٩) - (٤١٠) - (٤١١) - (٤١٢) - (٤١٣) - (٤١٤) - (٤١٥) - (٤١٦) - (٤١٧) - (٤١٨) - (٤١٩) - (٤٢٠) - (٤٢١) - (٤٢٢) - (٤٢٣) - (٤٢٤) - (٤٢٥) - (٤٢٦) - (٤٢٧) - (٤٢٨) - (٤٢٩) - (٤٣٠) - (٤٣١) - (٤٣٢) - (٤٣٣) - (٤٣٤) - (٤٣٥) - (٤٣٦) - (٤٣٧) - (٤٣٨) - (٤٣٩) - (٤٤٠) - (٤٤١) - (٤٤٢) - (٤٤٣) - (٤٤٤) - (٤٤٥) - (٤٤٦) - (٤٤٧) - (٤٤٨) - (٤٤٩) - (٤٥٠) - (٤٥١) - (٤٥٢) - (٤٥٣) - (٤٥٤) - (٤٥٥) - (٤٥٦) - (٤٥٧) - (٤٥٨) - (٤٥٩) - (٤٦٠) - (٤٦١) - (٤٦٢) - (٤٦٣) - (٤٦٤) - (٤٦٥) - (٤٦٦) - (٤٦٧) - (٤٦٨) - (٤٦٩) - (٤٧٠) - (٤٧١) - (٤٧٢) - (٤٧٣) - (٤٧٤) - (٤٧٥) - (٤٧٦) - (٤٧٧) - (٤٧٨) - (٤٧٩) - (٤٨٠) - (٤٨١) - (٤٨٢) - (٤٨٣) - (٤٨٤) - (٤٨٥) - (٤٨٦) - (٤٨٧) - (٤٨٨) - (٤٨٩) - (٤٩٠) - (٤٩١) - (٤٩٢) - (٤٩٣) - (٤٩٤) - (٤٩٥) - (٤٩٦) - (٤٩٧) - (٤٩٨) - (٤٩٩) - (٥٠٠) - (٥٠١) - (٥٠٢) - (٥٠٣) - (٥٠٤) - (٥٠٥) - (٥٠٦) - (٥٠٧) - (٥٠٨) - (٥٠٩) - (٥١٠) - (٥١١) - (٥١٢) - (٥١٣) - (٥١٤) - (٥١٥) - (٥١٦) - (٥١٧) - (٥١٨) - (٥١٩) - (٥٢٠) - (٥٢١) - (٥٢٢) - (٥٢٣) - (٥٢٤) - (٥٢٥) - (٥٢٦) - (٥٢٧) - (٥٢٨) - (٥٢٩) - (٥٣٠) - (٥٣١) - (٥٣٢) - (٥٣٣) - (٥٣٤) - (٥٣٥) - (٥٣٦) - (٥٣٧) - (٥٣٨) - (٥٣٩) - (٥٤٠) - (٥٤١) - (٥٤٢) - (٥٤٣) - (٥٤٤) - (٥٤٥) - (٥٤٦) - (٥٤٧) - (٥٤٨) - (٥٤٩) - (٥٥٠) - (٥٥١) - (٥٥٢) - (٥٥٣) - (٥٥٤) - (٥٥٥) - (٥٥٦) - (٥٥٧) - (٥٥٨) - (٥٥٩) - (٥٦٠) - (٥٦١) - (٥٦٢) - (٥٦٣) - (٥٦٤) - (٥٦٥) - (٥٦٦) - (٥٦٧) - (٥٦٨) - (٥٦٩) - (٥٧٠) - (٥٧١) - (٥٧٢) - (٥٧٣) - (٥٧٤) - (٥٧٥) - (٥٧٦) - (٥٧٧) - (٥٧٨) - (٥٧٩) - (٥٨٠) - (٥٨١) - (٥٨٢) - (٥٨٣) - (٥٨٤) - (٥٨٥) - (٥٨٦) - (٥٨٧) - (٥٨٨) - (٥٨٩) - (٥٩٠) - (٥٩١) - (٥٩٢) - (٥٩٣) - (٥٩٤) - (٥٩٥) - (٥٩٦) - (٥٩٧) - (٥٩٨) - (٥٩٩) - (٦٠٠) - (٦٠١) - (٦٠٢) - (٦٠٣) - (٦٠٤) - (٦٠٥) - (٦٠٦) - (٦٠٧) - (٦٠٨) - (٦٠٩) - (٦١٠) - (٦١١) - (٦١٢) - (٦١٣) - (٦١٤) - (٦١٥) - (٦١٦) - (٦١٧) - (٦١٨) - (٦١٩) - (٦٢٠) - (٦٢١) - (٦٢٢) - (٦٢٣) - (٦٢٤) - (٦٢٥) - (٦٢٦) - (٦٢٧) - (٦٢٨) - (٦٢٩) - (٦٣٠) - (٦٣١) - (٦٣٢) - (٦٣٣) - (٦٣٤) - (٦٣٥) - (٦٣٦) - (٦٣٧) - (٦٣٨) - (٦٣٩) - (٦٤٠) - (٦٤١) - (٦٤٢) - (٦٤٣) - (٦٤٤) - (٦٤٥) - (٦٤٦) - (٦٤٧) - (٦٤٨) - (٦٤٩) - (٦٥٠) - (٦٥١) - (٦٥٢) - (٦٥٣) - (٦٥٤) - (٦٥٥) - (٦٥٦) - (٦٥٧) - (٦٥٨) - (٦٥٩) - (٦٦٠) - (٦٦١) - (٦٦٢) - (٦٦٣) - (٦٦٤) - (٦٦٥) - (٦٦٦) - (٦٦٧) - (٦٦٨) - (٦٦٩) - (٦٧٠) - (٦٧١) - (٦٧٢) - (٦٧٣) - (٦٧٤) - (٦٧٥) - (٦٧٦) - (٦٧٧) - (٦٧٨) - (٦٧٩) - (٦٨٠) - (٦٨١) - (٦٨٢) - (٦٨٣) - (٦٨٤) - (٦٨٥) - (٦٨٦) - (٦٨٧) - (٦٨٨) - (٦٨٩) - (٦٩٠) - (٦٩١) - (٦٩٢) - (٦٩٣) - (٦٩٤) - (٦٩٥) - (٦٩٦) - (٦٩٧) - (٦٩٨) - (٦٩٩) - (٧٠٠) - (٧٠١) - (٧٠٢) - (٧٠٣) - (٧٠٤) - (٧٠٥) - (٧٠٦) - (٧٠٧) - (٧٠٨) - (٧٠٩) - (٧١٠) - (٧١١) - (٧١٢) - (٧١٣) - (٧١٤) - (٧١٥) - (٧١٦) - (٧١٧) - (٧١٨) - (٧١٩) - (٧٢٠) - (٧٢١) - (٧٢٢) - (٧٢٣) - (٧٢٤) - (٧٢٥) - (٧٢٦) - (٧٢٧) - (٧٢٨) - (٧٢٩) - (٧٣٠) - (٧٣١) - (٧٣٢) - (٧٣٣) - (٧٣٤) - (٧٣٥) - (٧٣٦) - (٧٣٧) - (٧٣٨) - (٧٣٩) - (٧٤٠) - (٧٤١) - (٧٤٢) - (٧٤٣) - (٧٤٤) - (٧٤٥) - (٧٤٦) - (٧٤٧) - (٧٤٨) - (٧٤٩) - (٧٥٠) - (٧٥١) - (٧٥٢) - (٧٥٣) - (٧٥٤) - (٧٥٥) - (٧٥٦) - (٧٥٧) - (٧٥٨) - (٧٥٩) - (٧٦٠) - (٧٦١) - (٧٦٢) - (٧٦٣) - (٧٦٤) - (٧٦٥) - (٧٦٦) - (٧٦٧) - (٧٦٨) - (٧٦٩) - (٧٧٠) - (٧٧١) - (٧٧٢) - (٧٧٣) - (٧٧٤) - (٧٧٥) - (٧٧٦) - (٧٧٧) - (٧٧٨) - (٧٧٩) - (٧٨٠) - (٧٨١) - (٧٨٢) - (٧٨٣) - (٧٨٤) - (٧٨٥) - (٧٨٦) - (٧٨٧) - (٧٨٨) - (٧٨٩) - (٧٩٠) - (٧٩١) - (٧٩٢) - (٧٩٣) - (٧٩٤) - (٧٩٥) - (٧٩٦) - (٧٩٧) - (٧٩٨) - (٧٩٩) - (٨٠٠) - (٨٠١) - (٨٠٢) - (٨٠٣) - (٨٠٤) - (٨٠٥) - (٨٠٦) - (٨٠٧) - (٨٠٨) - (٨٠٩) - (٨١٠) - (٨١١) - (٨١٢) - (٨١٣) - (٨١٤) - (٨١٥) - (٨١٦) - (٨١٧) - (٨١٨) - (٨١٩) - (٨٢٠) - (٨٢١) - (٨٢٢) - (٨٢٣) - (٨٢٤) - (٨٢٥) - (٨٢٦) - (٨٢٧) - (٨٢٨) - (٨٢٩) - (٨٣٠) - (٨٣١) - (٨٣٢) - (٨٣٣) - (٨٣٤) - (٨٣٥) - (٨٣٦) - (٨٣٧) - (٨٣٨) - (٨٣٩) - (٨٤٠) - (٨٤١) - (٨٤٢) - (٨٤٣) - (٨٤٤) - (٨٤٥) - (٨٤٦) - (٨٤٧) - (٨٤٨) - (٨٤٩) - (٨٥٠) - (٨٥١) - (٨٥٢) - (٨٥٣) - (٨٥٤) - (٨٥٥) - (٨٥٦) - (٨٥٧) - (٨٥٨) - (٨٥٩) - (٨٦٠) - (٨٦١) - (٨٦٢) - (٨٦٣) - (٨٦٤) - (٨٦٥) - (٨٦٦) - (٨٦٧) - (٨٦٨) - (٨٦٩) - (٨٧٠) - (٨٧١) - (٨٧٢) - (٨٧٣) - (٨٧٤) - (٨٧٥) - (٨٧٦) - (٨٧٧) - (٨٧٨) - (٨٧٩) - (٨٨٠) - (٨٨١) - (٨٨٢) - (٨٨٣) - (٨٨٤) - (٨٨٥) - (٨٨٦) - (٨٨٧) - (٨٨٨) - (٨٨٩) - (٨٩٠) - (٨٩١) - (٨٩٢) - (٨٩٣) - (٨٩٤) - (٨٩٥) - (٨٩٦) - (٨٩٧) - (٨٩٨) - (٨٩٩) - (٩٠٠) - (٩٠١) - (٩٠٢) - (٩٠٣) - (٩٠٤) - (٩٠٥) - (٩٠٦) - (٩٠٧) - (٩٠٨) - (٩٠٩) - (٩١٠) - (٩١١) - (٩١٢) - (٩١٣) - (٩١٤) - (٩١٥) - (٩١٦) - (٩١٧) - (٩١٨) - (٩١٩) - (٩٢٠) - (٩٢١) - (٩٢٢) - (٩٢٣) - (٩٢٤) - (٩٢٥) - (٩٢٦) - (٩٢٧) - (٩٢٨) - (٩٢٩) - (٩٣٠) - (٩٣١) - (٩٣٢) - (٩٣٣) - (٩٣٤) - (٩٣٥) - (٩٣٦) - (٩٣٧) - (٩٣٨) - (٩٣٩) - (٩٤٠) - (٩٤١) - (٩٤٢) - (٩٤٣) - (٩٤٤) - (٩٤٥) - (٩٤٦) - (٩٤٧) - (٩٤٨) - (٩٤٩) - (٩٥٠) - (٩٥١) - (٩٥٢) - (٩٥٣) - (٩٥٤) - (٩٥٥) - (٩٥٦) - (٩٥٧) - (٩٥٨) - (٩٥٩) - (٩٦٠) - (٩٦١) - (٩٦٢) - (٩٦٣) - (٩٦٤) - (٩٦٥) - (٩٦٦) - (٩٦٧) - (٩٦٨) - (٩٦٩) - (٩٧٠) - (٩٧١) - (٩٧٢) - (٩٧٣) - (٩٧٤) - (٩٧٥) - (٩٧٦) - (٩٧٧) - (٩٧٨) - (٩٧٩) - (٩٨٠) - (٩٨١) - (٩٨٢) - (٩٨٣) - (٩٨٤) - (٩٨٥) - (٩٨٦) - (٩٨٧) - (٩٨٨) - (٩٨٩) - (٩٩٠) - (٩٩١) - (٩٩٢) - (٩٩٣) - (٩٩٤) - (٩٩٥) - (٩٩٦) - (٩٩٧) - (٩٩٨) - (٩٩٩) - (١٠٠٠) - (١٠٠١) - (١٠٠٢) - (١٠٠٣) - (١٠٠٤) - (١٠٠٥) - (١٠٠٦) - (١٠٠٧) - (١٠٠٨) - (١٠٠٩) - (١٠١٠) - (١٠١١) - (١٠١٢) - (١٠١٣) - (١٠١٤) - (١٠١٥) - (١٠١٦) - (١٠١٧) - (١٠١٨) - (١٠١٩) - (١٠٢٠) - (١٠٢١) - (١٠٢٢) - (١٠٢٣) - (١٠٢٤) - (١٠٢٥) - (١٠٢٦) - (١٠٢٧) - (١٠٢٨) - (١٠٢٩) - (١٠٣٠) - (١٠٣١) - (١٠٣٢) - (١٠٣٣) - (١٠٣٤) - (١٠٣٥) - (١٠٣٦) - (١٠٣٧) - (١٠٣٨) - (١٠٣٩) - (١٠٤٠) - (١٠٤١) - (١٠٤٢) - (١٠٤٣) - (١٠٤٤) - (١٠٤٥) - (١٠٤٦) - (١٠٤٧) - (١٠٤٨) - (١٠٤٩) - (١٠٥٠) - (١٠٥١) - (١٠٥٢) - (١٠٥٣) - (١٠٥٤) - (١٠٥٥) - (١٠٥٦) - (١٠٥٧) - (١٠٥٨) - (١٠٥٩) - (١٠٦٠) - (١٠٦١) - (١٠٦٢) - (١٠٦٣) - (١٠٦٤) - (١٠٦٥) - (١٠٦٦) - (١٠٦٧) - (١٠٦٨) - (١٠٦٩) - (١٠٧٠) - (١٠٧١) - (١٠٧٢) - (١٠٧٣) - (١٠٧٤) - (١٠٧٥) - (١٠٧٦) - (١٠٧٧) - (١٠٧٨) - (١٠٧٩) - (١٠٨٠) - (١٠٨١) - (١٠٨٢) - (١٠٨٣) - (١٠٨٤) - (١٠٨٥) - (١٠٨٦) - (١٠٨٧) - (١٠٨٨) - (١٠٨٩) - (١٠٩٠) - (١٠٩١) - (١٠٩٢) - (١٠٩٣) - (١٠٩٤) - (١٠٩٥) - (١٠٩٦) - (١٠٩٧) - (١٠٩٨) - (١٠٩٩) - (١١٠٠) - (١١٠١) - (١١٠٢) - (١١٠٣) - (١١٠٤) - (١١٠٥) - (١١٠٦) - (١١٠٧) - (١١٠٨) - (١١٠٩) - (١١١٠) - (١١١١) - (١١١٢) - (١١١٣) - (١١١٤) - (١١١٥) - (١١١٦) - (١١١٧) - (١١١٨) - (١١١٩) - (١١٢٠) - (١١٢١) - (١١٢٢) - (١١٢٣) - (١١٢٤) - (١١٢٥) - (١١٢٦) - (١١٢٧) - (١١٢٨) - (١١٢٩) - (١١٣٠) - (١١٣١) - (١١٣٢) - (١١٣٣) - (١١٣٤) - (١١٣٥) - (١١٣٦) - (١١٣٧) - (١١٣٨) - (١١٣٩) - (١١٤٠) - (١١٤١) - (١١٤٢) - (١١٤٣) - (١١٤٤) - (١١٤٥) - (١١٤٦) - (١١٤٧) - (١١٤٨) - (١١٤٩) - (١١٥٠) - (١١٥١) - (١١٥٢) - (١١٥٣) - (١١٥٤) - (١١٥٥) - (١١٥٦) - (١١٥٧) - (١١٥٨) - (١١٥٩) - (١١٦٠) - (١١٦١) - (١١٦٢) - (١١٦٣) - (١١٦٤) - (١١٦٥) - (١١٦٦) - (١١٦٧) - (١١٦٨) - (١١٦٩) - (١١٧٠) - (١١٧١) - (١١٧٢) - (١١٧٣) - (١١٧٤) - (١١٧٥) - (١١٧٦) - (١١٧٧) - (١١٧٨) - (١١٧٩) - (١١٨٠) - (١١٨١) - (١١٨٢) - (١١٨٣) - (١١٨٤) - (١١٨٥) - (١١٨٦) - (١١٨٧) - (١١٨٨) - (١١٨٩) - (١١٩٠) - (١١٩١) - (١١٩٢) - (١١٩٣) - (١١٩٤) - (١١٩٥) - (١١٩٦) - (١١٩٧) - (١١٩٨) - (١١٩٩) - (١٢٠٠) - (١٢٠١) - (١٢٠٢) - (١٢٠٣) - (١٢٠٤) - (١٢٠٥) - (١٢٠٦) - (١٢٠٧) - (١٢٠٨) - (١٢٠٩) - (١٢١٠) - (١٢١١) - (١٢١٢) - (١٢١٣) - (١٢١٤) - (١٢١٥) - (١٢١٦) - (١٢١٧) - (١٢١٨) - (١٢١٩) - (١٢٢٠) - (١٢٢١) - (١٢٢٢) - (١٢٢٣) - (١٢٢٤) - (١٢٢٥) - (١٢٢٦) - (١٢٢٧) - (١٢٢٨) - (١٢٢٩) - (١٢٣٠) - (١٢٣١) - (١٢٣٢) - (١٢٣٣) - (١٢٣٤) - (١٢٣٥) - (١٢٣٦) - (١٢٣٧) - (١٢٣٨) - (١٢٣٩) - (١٢٤٠) - (١٢٤١) - (١٢٤٢) - (١٢٤٣) - (١٢٤٤) - (١٢٤٥) - (١٢٤٦) - (١٢٤٧) - (١٢٤٨) - (١٢٤

وهذه المواقف سيحملها بثبات واقتناع مطلق الاغريق والرومان والصليبيون والبابوات في العصور القديمة والعصور الوسطى والرومنطيقية والعصور الرأسمالية والرجوازية الحديثة. فالشرق بالنسبة للاغريق هو فارس، وهو في القرون الوسطى والرومنطيقية الاسلام. إن الشرق في مرحلة معينة هو العرب وفي مرحلة اخرى هو الاتراك. فالاسماء قد تتغير لكن المحتوى غير قابل للتغيير

لقد خاض الغرب صراعه الاستعماري مع الشرق وهو يرفع مثل هذه اللافتات، فكانت النتيجة الطبيعية ان تولدت في الغرب مفاهيم نظرية لا علاقة لها بالواقع. وهكذا حجب كل الثراء الحضاري الشرقي وبرور نزعات عنصرية استعمارية في الغرب كلقت المسيرة البشرية ثمنا باهضا للغاية.

ثم يعتمد الكاتب الى اظهار عدم تماسك الفكر التاريخي الغربي البرحوازي (والذي يعود كما يقول الكاتب الى الاصول الفكرية الاعريقية والرومانية)

١ - إن فكرة التصاعدية اللولبية تعود في الاصل الى الفكر اليهودي، كما ان فكرة ان كل العوامل تؤدي (او يجب ان تؤدي) الى اعلاء شأن شعب الله المختار هي يهودية الاصل

٢ - لم يفهم الغرب بأن فكره الفلسفي يعود في الاصل الى الفكر الفلسفي الشرقي الذي سبقه.

٣ - ان فكر هيغل الشمولي او الكوني يعود في الاصل الى مبدأ «التوحيد» الشرقي الاصل

٤ - ليست اليونان هي الديمقراطية الاولى، انما هي «حكم الاقلية» (*oligarchie*) التوسعية الاولى التي امضت ١٢٠ سنة في قمع الشعوب الهلينية الاخرى من اجل السيطرة عليها

٥ - ان «المستعدين الفرس» كانوا أكثر ليونة من «الاثنيين الديمقراطيين» تحاه الشعوب التي حكموها

٦ - ان المساواة العامة التي قال بها الرومان هي فكرة شرقية الاصل. اما ما يسمى د «تأليه الدات» كممارسة شرقية فقد اتبعها العديد من الحكام الرومان بعد ان ادخلها الاسكندر الى الغرب، وذلك من اجل اعطاء شرعية الحكم المطلق للملوك

٧ - ان الدولة الاسلامية كانت أكثر تسامحاً مع المسيحيين واليهود من البيزنطيين مع المسيحيين «المنشقين»

٨ - ان الاستبداد ليس وليد الشرق واما هو وليد ظروف تاريخية معينة قد تتوافر في الشرق او في الغرب

فتاوى حول الجهاد في فلسطين

هذه فتاوى لعدد من علماء المسلمين بضرورة الجهاد من أجل تحرير الأراضي الإسلامية في فلسطين وتحرير القدس الشريف أولى القبلتين وثاني الحرمين. واننا إذ ننشر هذه الفتاوى باللغتين العربية والفرنسية فذلك لتسجيل الحقيقة وتعريف المسلمين والدارسين بهذا الجزء من أعمال مسؤولي الأمة وأولي أمرها.

الشهيد الشيخ حسن البنا (رحمه الله)
في خطبة له للتطوع من أجل فلسطين، ١٩٤٧

إن اليهود لا يخفون مقاصدهم، ولكنهم يجاهرون بها ويهتفون بأن ملك إسرائيل من الفرات الى النيل ويخطب خطبائهم ويرسمون في الخرائط صورة دولتهم المستقبلية في زعمهم على هذا الوضع. بل أنهم ليحلمون بيثرب موطن بني قريظة وبني النضير سابقاً، ومهوى قلوب المسلمين وأفئدتهم جميعاً اليوم ومستقر أكرم إنسان عرفته الانسانية سيدنا محمد (ص) إنهم ليقولون ذلك صراحة ويفكرون فيه ويرسمون له الخطط والوسائل ولن يصلوا الى شيء ناذى الله.

كَرَّتْ كَلِمَةُ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا

فتوى

سمحة آية الله العظمى المرجع الديني الاعلى

الامام السيد محسن الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

التطوع المذكور من أفضل الأعمال بل من أهم الواجبات الدينية اذا كان حارياً على المواردين اللازمة عن قيادة حكيمة وكان بحيث لا يلزم منه ضرر على المسلمين أعظم من الاضرار بالعدو المجرم خذله الله تعالى والله هو الموفق.

الامام السيد محسن الحكيم

H AL-BANNÂ

Discours pour la participation à la libération de saints territoires

Les juifs ne cachent guère leurs desseins, ils crient que le royaume d'Israël s'étale de l'Euphrate au Nil. Ils rêvent même de Yathrib, initialement -selon eux- territoire de Banî Nadîr et Banî Quraydha; c'est à dire de Médine la ville sainte du prophète

Ils tracent leurs cartes et préparent plans et moyens, mais -grâce à Dieu- ils n'arriveront à rien de tout cela.

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا

«Quelle grossiereté que la parole qui
sont de leurs bouches! Ils ne disent
que mensonge»



Réponse de l'Imam Mohsen AL-HAKIM à une consultation concernant la participation pour la libération des territoires occupés.

Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux

Dans le cas où une personne pense être suffisamment compétente pour nuire à l'ennemi, que la direction répond aux critères islamiques et que l'activité entreprise ne cause pas de préjudice aux musulmans, la participation contre l'ennemi -que Dieu l'affaiblisse- devient obligatoire.

Imam M. AL-HAKIM

رسالة

آية الله العظمى السيد محسن الحكيم (رحمه الله)
الى المؤتمر الاسلامي المعقد في عمان عام ١٩٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم

أصحاب الفضيلة رئيس وأعضاء مؤتمر العالم الاسلامي المحترمين
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد،

فاني إذ أحيي مؤتمركم الموقر وارحوله التوفيق في أداء مهمته أحس احساساً واضحاً بأن المسلمين أحوج ما يكونون اليوم الى التفكير العملي في الواقع المرّ الذي تعيشه الأمة، وإعادة النظر في هذا الواقع بكل جوانبه الفكرية والاجتماعية والسياسية ومناقشته على صوء المأساة المروعة التي أصيب بها المسلمون في هذه الايام، والتي لم تكن إلا نتيجة لاجحراف أساسي في ذلك الواقع الذي ساهم المسلمون بكل أسف مع أعدائهم المستعمرين في اقامته وترسيخه وفصله عن الله سبحانه، وقطع صلاته برسالته المقدسة.

وقد وضع الله سبحانه المسلمين جميعاً أمام مسؤوليات كبيرة في اعقاب هذه المأساة المفجعة، كما وضع الحكام منهم، بصورة خاصة، أمام مسؤوليات أكبر، وليست هذه المسؤوليات إلا امتحاناً جديداً للامة وارادتها وللحكام في العالم الاسلامي، ومدى قدرتهم على الارتقاء الى مستوى القيادة الواعية الحريصة على كرامة الاسلام والمسلمين

ويحكم تلك المسؤوليات الضخمة، فان المسلمين جميعاً حكاماً ومحكومين، مدعوون للتوية الى الله سبحانه والرجوع الى صراطه المستقيم، وبناء حياتهم، على أساس تعاليمه وتشريعاته، وتغيير الوضع الاجتماعي للامة تعبيراً اسلامياً شاملاً ليعبر الله ما بنا «أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» ويبدل ذلنا بعز وانكسارنا بنصر،

Lettre de l'ayatollah S. M. AL-HAKIM
Au congrès Islamique organisé à Amman en 1967.

Au nom de Dieu Clément et Misericordieux

*Excellences
Monsieur le président
Messieurs les participants*

Assalâmu 'Alaykum

En saluant votre respectable congrès auquel j'espère un grand succès dans sa mission, je sens clairement que les musulmans ont plus besoin d'une pensée pratique de la réalité amère qui est la leur. Il faut revoir cette réalité dans toutes ses dimensions intellectuelles, sociologiques et politique à la lumière de la catastrophe que nous avons vécue ces derniers jours. Elle n'était que la conséquence d'une déviation fondamentale dans le vecu Islamique. Les musulmans ont participé avec leurs ennemis à son édifice et à sa coupure de la sainte révélation

Ainsi Dieu, après cette débacle, met tous les musulmans, notamment leurs dirigeants, devant de grandes responsabilités qui ne sont qu'un nouveau test. Ces dirigeants, peuvent-ils remonter la cime jusqu'au niveau de la direction consciente et responsable préoccupée de l'honneur de l'Islam et des musulmans!

Devant toutes ces responsabilités les musulmans sont appelés à retourner à Dieu, de vivre selon sa voie, son enseignement et de changer les structures endogènes de leurs exister pour que Dieu change leur état «Dieu ne change l'état d'un peuple avant que celui-ci n'ait au préalable entrepris de transformer sa manière d'être».

إن المسلمين جميعاً مدعوون، وبصورة خاصة حكامهم، الى مواجهة مسؤولياتهم أمام الله والتاريخ والأمة الاسلامية بروح مخلصه، وايمان صامد، وحشد كل قواهم، وامكاناتهم لاعادة الاراضي السليبية الى دار الاسلام والعمل بكل ما يملكون من حول في سبيل تحرير القدس والمسجد الأقصى الذي أسرى اليه رسول الله (ص) من المسجد الحرام، واستنقاذ أولى القبليتين وثالث الحرمين الشريفين من أيدي اليهود المجرمين الذين أباحوا حرمة تلك البقعة الطاهرة، وداسوا بأقدامهم أرضها التي باركها النبي (ص) في مسراه العظيم

ولابد للحكام في العالم الاسلامي ان يعلموا ان استنقاذ القدس والأراضي السليبية الاخرى من براثن الأعداء لا يمكن إلا باتخاذ موقف اسلامي صارم يتمثل فيه الإصرار الهائل المستميت على تطهير البقعة المقدسة والأراضي الطاهرة من الأعداء الغاصبين، ورفض أية محاولة يقوم بها المستعمر الكافر لتميع الموقف، أو تقديم أنصاف الحلول أو استغلال المأساة الراهنة لطرح فكرة التدويل

ولابد لنا ان نؤكد هنا، كما أكدنا في مجالات سابقة ان قضية فلسطين عموماً والقدس خصوصاً هي قضية الاسلام مهما حاول بعضهم ان يضعها في إطارا صيق أو يفسرها على أساس آخر، ولهذا فان مسؤوليات الموقف العظيمة يواجهها المسلمون عموماً، وحكامهم بشكل خاص على اختلاف لعائهم وقومياتهم، وان التاريخ سوف يقوم والأمة سوف تحدد مفهوماً عن الحكام اليوم، العرب منهم وغير العرب، على أساس مواقفهم من المأساة، ودرجة الصمود الذي يتحلون به في معركة تحرير القبلة الأولى للاسلام وطرد الغاصبين من أرضنا الاسلامية الطاهرة

وختاماً أسأل المولى سبحانه أن يوفق الجميع لمراضيه ويأخذ بيدكم لما فيه عزّة الاسلام، وخير المسلمين والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

محسن الطباطبائي الحكيم

١٥ جمادي الآخرة ١٣٨٧

Les dirigeants sont particulièrement sollicités pour remplir leurs tâches devant Dieu, devant l'histoire et devant l'Umma musulmane avec une âme dévouée, une foi inébranlable et à unir leurs forces et compétences pour la reprise des saints territoires et la libération de Quds ...

Ils doivent savoir que le sauvetage de Quds et des autres territoires usurpés ne peut passer qu'à travers la prise d'une position musulmane, intransigeante finalisant l'épuration des saints territoires de tout usurpateur et le refus de tout marchandage et demi-solution

Ici nous devons insister sur le fait que la question palestinienne en général et le problème de Quds en particulier s'inscrivent dans une stratégie Islamique en dépit des tentatives réductionnistes.

Ainsi ces responsabilités sont partagées par tous les musulmans quelles que soient leurs langues et nationalités L'Umma jugera les dirigeants actuels à partir de leurs positions vis à vis de ce problème.

Pour clore je prie le Seigneur pour qu'il nous aide tous et qu'il vous guide vers ce qui constitue la gloire de l'Islam et le bien des musulmans.

Et Assalâmu 'Alaykum.

*M. AL-HAKIM
13 Jumâda II 1387*



رسالة

رئيس القضاة ومفتي الديار السعودية الامام محمد ال ابراهيم الى الشيخ حسن
عباس الشربتلي

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية

دار الافتاء

الرقم: ١٠/٥/٣١٩ ع

التاريخ: ١٣٨٨/٨/١٩

والاشراف على الشؤون الدينية

مكتب سماحة المفتي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد

من محمد بن ابراهيم الى حضرة الاخ المكرم السيد حسن عباس شربتلي وفقه
الله.

فقد اتصل بنا الاستاذ () وأخبرنا عن أعمال الفدائيين في محاربة أعداء
الله الصهاينة في الأرض المحتلة وذكر لنا ما من الله به عليكم من تلك التبرعات
التي تجودون بها بسحاء عليهم وأطلعنا على صور من ذلك فسرنا ذلك كثيراً
ودعونا لكم بالمريد والحقيقة أن هذا من خير الأعمال التي تقومون بها ونعتقد
أنها منة من الله بها عليكم يحب عليكم شكرها والاعتباط بها لأنها من الجهاد
في سبيل الله وعسى الله يكثر من أثريائنا حتى يوجهوا شيئاً من أفكارهم وأموالهم
في مثل هذا المشروع الجليل وهو الجهاد في سبيل الله والاتفاق فيه بسخاء

هذا ما لزم اقرأ سلامنا الأساء والاخوان والله يحفظكم والسلام عليكم

رئيس القضاة



Lettre du gd. mufti Seoudien l'Imam Mohammad b.Ibrahim
à Shaykh H. 'Abbâs Sharbatli

Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux

Royame Arabe Seoudien
Dar AL 'IFTÂ'
Institution de consultation et de tutelle
des affaires religieuses.
-Bureau du Mufti-

n°- 319-5-1
Date:19-8-1388

Assalâmu 'Alaykum

De Mohammad b.Ibrahim à son noble frère Monsieur Hassan 'Abbâs Sharbatli que Dieu l'aide.

Nous avons été contacté par Monsieur (.) qui nous a informé des activités des fedayines dans la voie de la lutte contre les ennemis de Dieu les sionistes sur les territoires occupés. Il nous a de même parlé de vos dons financiers, ce qui ne pouvait que nous réjouir et nous avons invoqué Allah pour qu'il vous permette d'exceller dans cette direction.

En vérité cette œuvre de bien-faisance est un don de Dieu pour lequel vous devez Le remercier et en être fier puisque c'est une forme de Jihad.

Que Dieu fasse abonder et multiplier les riches qui orientent leurs préoccupations et avoirs vers de majestueux projets pareils. C'est notre obligation!

Salue de notre part enfants et freres; et que Dieu vous protège tous.

Assalâmu 'Alaykum.

M. b.Ibrahim

فتوى

سماحة الشيخ نجم الدين الواعظ مفتي الديار العراقية

بسم الله الرحمن الرحيم

من الفقير الى الله نجم الدين الواعظ مفتي الديار العراقية الى اخوانه المسلمين كافة في جميع اقطارهم الفتوى التالية.

فقد روي عن الامام علي رضي الله عنه قال في تفسير قوله تعالى (قد افلح من تزكى) أي أدى زكاة الفطر (وذكر اسم ربه) ليلة العيد (فصلى) أي صلاة العيد وقال النبي الاكرم (صلى الله عليه وسلم) رمضان معلق بين السماء والأرض لا يرفع إلا بزكاة الفطر

وعليه نرى من واجب كل مسلم ومسلمة في جميع أقطار العالم ان يصرف زكاة الفطر لصالح حركة التحرير الوطني الفلسطيني «فتح» وقواتها (العاصفة) القائمة على تحرير أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين وتطهيرها من رجس الصهاينة الغاصبين، هذا وكان الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه المسلم والله ولي التوفيق

بعداد ٢٥ رمضان ١٣٨٨

١٥ كاسو اول ١٩٦٨

الشيخ نجم الدين الواعظ
مفتي الديار العراقية

Lettre du Shaykh N. Eddine AL-WĀ'IZ mufti de l'Irak

Du Hadj N E. AL-WĀ'IZ à ses frères musulmans dans toutes les contrées la présente Fatwa.

Il a été rapporté de l'Imam Ali dans l'explication des versets:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى

«A réussi celui qui s'est acquitté de sa Zakât s'est rappelé le nom de son Dieu et a prié.»

l'exegèse suivante: que la Zakât est celle du Fiṭr, l'invocation celle de la nuit de la fête et que la prière est celle du jour férié

Le Saint prophète avait dit aussi que le jeune de Ramadan n'atteindra le domaine celeste qu'après l'accomplissement de l'œuvre de Zakât.

D'où nous observons qu'il est du devoir de tout musulman où qu'il se trouve de dépenser sa Zakât en faveur du mouvement Fatah et sa force militaire AL-'ASIFA qui lutte pour la libération de nos saints territoires.

Ceci dit que Dieu favorise celui qui aide son frère musulman. C'est uniquement de Lui que le succès viendra.

Bagdad 25 Ramadan 1388/15 Décembre 1968
Shaykh N.E. AL-WĀ'IZ.

نداء

من فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقوري مدير جامعة الأزهر
الى العالم الاسلامي لشهد أزر المجاهدين

بسم الله الرحمن الرحيم

قام الامام علي كرم الله وجهه، فرقى ربوة من الأرض، ثم حمد الله وصلى على نبيه
صلى الله عليه وسلم ثم قال

«أيها الناس ان الجهاد باب من أبواب الجنة فمن تركه رغبة عنه وزهدا فيه ألبسه
الله الذل، وسامه الخسف، ورماه بالصغار»

وإذا كان الجهاد عند الدين حثوا أنفسهم لله خشونة ملبس ومطعم، واستخفافا
بالموت في سبيل إحقاق الحق وإبطال الباطل، فإن الجهاد عند غير هؤلاء المجندين، من
يعيشون عيشة مدنية رافهة، لا ينبغي ان يقل عن بذل كل ما يستطيع القادر بذله من
مال للمجاهدين، ورعاية صالحة لأولادهم وأسراهم

والآن وقد وجبت زكاة الفطر على الصائمين وبات صوم رمضان معلقا بين السماء
والأرض لا يقبل إلا بركة الفطر، فإن حنود الله من الفدائيين في منظمة (فتح) من
أحق الناس بهذه الزكاة، تدفع اليهم استغاء مرضاة الله، واسهاما في تحرير الوطن،
وتوفيرا للوسائل التي يتوافر بها النصر لهؤلاء المؤمنين المجاهدين

أحمد حسن الباقوري

مدير جامعة الأزهر

١٢ رمضان ١٣٨٨ / ٩ ديسمبر ١٩٦٨

Appel de Shaykh A. H. AL-BÂQÛRI
Directeur de l'Université AL-AZHAR au monde musulman
en vue de l'aide des moudjahidines

Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux

Il est rapporté que l'Imam Ali, après avoir loué Dieu et prié sur son prophète Mohammad, avait dit:

أيها الناس ان الجهاد باب من ابواب الجنة فمن تركه رغبة عنه وزهداً فيه
ألبيسه الله الذل وسامه الخسف ورماه بالصغار

«Ô hommes! le Jihad est l'un des portails du paradis, celui qui le laisse par mégarde ou par mepris Allah l'habillera de deshonneur, et sur lui tombera crépuscule et petitesse »

Et si le Jihad chez les personne engagées corps et biens pour la cause de Dieu signifie simplicité du manger, de l'habit et dedain de la mort en vue d'établir le juste, il devra signifier chez les autres -au moins- la participation financière selon les possibilités, la protection et la prise en charge saines des enfants et familles des combattants.

Et maintenant alors que la Zakât de Fiṭr est obligatoire pour toute personne ayant jeuné, les combattants de Dieu, résistants de Fatah se trouvent être les plus méritants de cette Zakât comme participation à la libération de la patrie et préparation des moyens matériels indispensables pour la victoire de ces combattants.

12 Ramadan 1388
9 Décembre 1968

الامام الخميني

من بيان له إبان حرب حزيران ١٩٦٧.

يجب على الدول الاسلامية وشعوبها علي اختلاف قومياتها ولغاتهما، ان تتوحد .
وتبذل كل جهودها وإمكانياتها، في استئصال الغاصب المعتدي، وأن تكف عن
مساعدة إسرائيل وعمالها السائرين في ركابها ومناصريها، وأن تقطع عنهم كل معونة
مادية ومعنوية بجميع أشكالها، فتحرم عليهم النفط والاسلحة والمتفحرات وأن تقطع
عنها كل رابطة تجارية وسياسية وأن تمتنع عن إستعمال المنتوجات الاسرائيلية كافة
ولتعلم الأمة الاسلامية جمعاء، أن المخالف لما نوهنا به يعتبر عدواً ماهضاً للاسلام
والمسلمين

الامام الخميني، من بيان له في يوم القدس ١٩٨٢.

عندما يتعرض الاسلام والاماكن المقدسة لخطر الاعتداء، ليس بإمكان أي مسلم
أن يكون لا مبالياً مقابل هذه التحديات. والذي تفعله دول المنطقة في هذا الوقت الذي
اتسعت فيه دائرة الاعتداء الاسرائيلي لتتال من الأبرياء والمشردين والعزل، ليس أكثر
من كلام خال من المحتوى والمصيبة الكبرى هي أنهم يفرون من يد إسرائيل إلى
أمريكا، ومثلهم كمثّل الذي يهرب من الأفعى الصغرى ليلتجئ إلى الكبرى ومع
إملاكهم لوسائل المواجهة ليسوا حاصرين لاطلاق كلمة خشنة أو تهديد، وفي هذا
الوضع يجب على الجميع أن يتهينوا لخطر الافناء والابادة، ولتسليم النفس طول
العمر للذل والعار.

Imam Khomeiny

lanifeste lors de la guerre de 1967

Il est du devoir des pays et populations musulmans, n dépit de leur hétérogénéités, d'unir efforts et capacités pour éliminer l'usurpateur et de cesser toute aide a Israel ses agents et partisans. Il est illicite de leur accorder etrole, armes ou explosifs comme il n'est pas légitime 'avoir avec eux de relations commerciales ou politiques t d'utiliser leurs produits.

Et que l'ensemble de l'Umma musulmane sache que tout ontrevenant à ceci est un ennemi de l'Islam et des musulmans.

Imam Khomeiny

ournée de Quds 1982

Quand l'Islam et les saints territoires sont objets d'invasion tout musulman est tenu de répondre à ces défis.

ce que les pays de la région font en ces moments critiques n'est que bavardage sans contenu ... La grande catastrophe est qu'ils fuient Israel et cherchent refuge auprès des américains; Ils fuient la petite pour la grande pères Malgré leur détention de moyens de riposte considérables ils restent muets devant cette situation, différents devant le risque de mort, d'élimination totale de deshonneur éternel

بيان

صادر عن المجلس المذهبي للطائفة الدرزية
بحث الاخوة الدروز على الجهاد والبذل والتضحية

بسم الله الرحمن الرحيم

انه لمناسبة ذكرى وعد بلفور المشؤوم، وبعد إعلان المقررات الصادرة عن مؤتمر رابطة العالم الاسلامي في مكة والمؤتمر الاسلامي في القاهرة الزاهرة، الداعية الى الجهاد المقدس في سبيل تحرير الارض العربية المغتصبة وانقاذ المقدسات فيها من رجس الصهاينة الأوغاد، نعلن باسمكم تأييدنا المطلق لهذه المقررات وتصميمنا الثابت على مواكبة المجاهدين المؤمنين بالله وبقدرة امتهم، جرياً على تقاليدنا الاصلية في الذود عن كرامة العرب والمصير العربي

ان حالاً من أشد الحالات في تاريخ أمتنا المجيدة نعيشه اليوم بفعل الصهيونية العالمية الاثيمة والاستعمار الجشع وبعد التشاور مع القادة الروحيين والزمنيين في لبنان وسوريا تأيد اقتناعاً التام بعقم الحلول السلمية وبضرورة تصعيد المقاومة العربية في الأرض المحتلة، المقاومة التي تشل أعمال العدو العادر وتزلزل اركان كيانه المفتعل بين ظهرانينا وتنغص عليه عيشه، حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً

اننا لم نكن عبر الاجيال إلا منابع فداء ومصادر عطاء وصناع تاريخ لانفسنا ولامتنا العربية العظيمة، وهل يجهل أحد في الوطن العربي أوبسى ثورة سوريا الكبرى سنة ١٩٢٥ وقد سطر فيها الدروز بدمهم آيات خالداً من البطولة والفداء

ان قضية فلسطين اليوم، هي القضية الكبرى لأمة نحن جزء منها ومعركة فلسطين، هي معركة المصير والكرامة، التي يهون من اجلها البذل، وتجب في سبيلها التضحيات.

Manifeste de l'ensemble druze appelant au Jihad et au sacrifice

Au nom de Dieu

A l'occasion de la commémoration du traité Balfour et après les décisions du congrès de la ligue Islamique Mondiale à la Mecque, et du congrès Islamique du Caire, appelant au Jihad pour la libération de la terre arabe usurpée et la reprise des saints territoires de la main des sionistes nous manifestons notre soutien absolu à ces décisions et aux fervents combattants ayant cru en Allah et en leur Umma

Aujourd'hui nous vivons l'un des états les plus cruciaux de notre histoire à cause du sionisme international et du colonialisme ..

Après consultation des dirigeants spirituels en Syrie et au Liban nous avons été convaincu de la stérilité des solutions pacifiques et de la nécessité d'accentuer la résistance arabe, faisant trembler les piliers de son entité façonnée insérée chez nous jusqu'à son élimination.

A travers les générations nous avons été sources d'héroïsme et fondateurs de l'histoire de notre grandiose Umma arabe. Y a-t-il quelqu'un dans la nation arabe qui ignore ou oublie la grande révolution (Syrie) de 1925 durant laquelle les druzes ont écrit avec leur sang des actes - qui resteront éternels - de sacrifices, dons et héroïsmes?.

Et la question palestinienne est la grande question de l'Umma à laquelle nous appartenons. Le combat pour la Palestine est le combat de notre destinée pour l'honneur et la continuité. Devant pareille situation tout sacrifice est négligeable.

ونحن اليوم مدعوون أكثر من أي يوم مضى الى تسطير صفحات اخرى في سفر تاريخنا العربي الكبير، وذلك بدعم العمل الفدائي، على انه الحل الفعال لقضية عربية مصيرية طال بها الدوران بين الشرق والغرب

المحامي - عادل ابو ضرغم
٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٨

سمحة السيد محمد حسين فضل الله

إن حريتنا هي جزء من عبادتنا لله، لأن العبودية لأي طاغ وباع هي شرك بالله
ان هذا الشعب لا يطلب مالا وعداء وأمنًا ذليلاً، لكنه يطلب الحرية كل الحرية من أجل
ان يشارك في صنع الحضارة على أساس القيم الروحية للإنسان كله. لنفضح
الاسطورة التي يريد الاستعمار ان يركزها في وعي البسطاء ان هناك استعماراً
حضارياً يريد ان يحتل ليخلص الناس من الارهاب، لنفضح هذا الواقع المرير الذي
تغلفه الدعايات المشوهة بغلاف من العاطفة الاستعراضية لنقول للعالم اننا نعيش
ارهاباً لم يعرفه العالم مثله

Actuellement nous sommes appelés plus qu'en tout autre moment à écrire d'autres glorieuses pages sur le livre de notre histoire arabe en aidant la résistance C'est la seule solution efficace à un problème arabe dont dépendra notre avenir et qui s'est perdu entre l'Est et l'Ouest.

L'avocat 'Adil Abû Dargham
4 Nov. 1968



Sayyed M. Hussein Fadi Allah

Notre liberté est partie intégrante de notre adoration de Dieu car toute servitude à un tyran est paganisme. Ce peuple ne demande pas l'argent ou la nourriture ou une sécurité ehontée; mais sa liberté, toute la liberté pour participer à l'édifice de la civilisation sur la base des valeurs spirituels de l'homme total

Qu'on dévoile le mythe que l'impérialisme cherche à imposer aux consciences simples et qui postule la nécessité d'un colonialisme civilisationnel cherchant à s'implanter pour libérer les gens du terrorisme Qu'on dévoile cette réalité amère que les propagandes intéressées camouflent derrière des actes spectaculaires. Et qu'on dise au monde entier que nous subissons un terrorisme qui n'a jamais eu de pareil dans l'histoire.

FATAW-S

Sur le Jihad en Palestine

Voici un choix de verdicts de certains docteurs de l'Islam sur la nécessité de Jihad pour la libération des territoires occupés en Palestine et pour l'émancipation du Quds usurpé.

En publiant ces verdicts en version bilingue notre dessein est d'établir la vérité sur ce grand fait historique et d'exhaurter les musulmans, chercheurs notamment, en attirant l'attention sur les œuvres de responsables et leaders de l'Ouma.

كشاف المقالات الإسلامية

يضم هذا الكشاف مجموعة من عناوين المقالات والدراسات الإسلامية المنشورة في عدد من صحف والمجلات الإسلامية. وقد تم اختيار هذه المقالات دون غيرها لتوفر صفة المبحث الدراسة فيها. يقسم هذا الكشاف الى قسمين:

– قسم للمقالات الصادرة باللغة العربية.

– قسم للمقالات الصادرة بأحدى اللغات الأوروبية.

وقد نظم الكشاف لكل من القسمين حسب الترتيب الأبجدي لاسم الكاتب. وتمت ترجمة عنوان المقالة الى اللغة المقابلة. كما نظم فهرست للموضوعات بتسجيل أرقام المقالات حسب موضوعاتها، وفي هذا المجال أيضاً سيجد القاريء إحالتين: الأولى للمقالات باللغة العربية، الثانية للمقالات باللغة الأوروبية. وأخيراً نظم جدول بأسماء وعناوين المجلات التي استند إليها في هذا الكشاف.

التراث العربي (T A) 10 3 (1983/1)

(1)

حمد أركون

مقيب على بحث ميرغوت اقتراحات لتحديد الفكر
سلامي

(3)

محمد إقبال

تحديد الفكر الديني الإسلامي (عرض كتاب) (1)
IQBAL M Reconstruction de la pensée
religieuse en Islam (présentation d'un livre)
الهجر (Fajr) 4 (196-183)

Mohamed Arkoun Réponse à la recherche
de Firghout propositions pour la reconstruction de la pensée Islamique

آداب ('Adab) 31 (1983/5-4) (77-81)

(4)

آية الله الخوادي الأملي

الحكمة في القرآن
Jawadi Amuli (Ayatullah) La sagesse dans
le Coran

التوحيد (Tawhid) 6 (51-33)

(2)

غنيوك

1000 عام على ميلاد أنس سيبا (محلة الاتحاد
لسوميتي)

Aghniyuk 1000 ans sur la naissance d'Avicenne (Revue URSS)

mœurs en Islam

اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (459-458)

(13)

السيد مرتضى حسين صدر الافاضل (ماكستان)

مباحث التفسير في شبه القارة

Murtaza Sadr Afadil Les modes d'exégèses dans la presque île

التوحيد (Tawhid) 9 (223-214)

(14)

حليل أرزوني

اللغة الطائفية للنساسة في تاريخ الشيعة والموارنة

Khalil Arzonni Le jeu des schismes libanais

dans l'histoire des Chuites et des Maronites

العرفان ('Irfan) (72-6) (39-32)

(15)

عبدالعزير بن عبدالله بن ماز

العقيدة الصحيحة وما يصادها

abdel 'aziz b 'Abdallah b BAZ La vraie

doctrine et son antagonisme

محلة النحوت الاسلامية (M B I) 7 (1403/10-7)

(152-139)

(16)

عبدالعزير بن عبدالله بن ماز

مواقف الاسلام

'Abdel 'Aziz b 'Abdallah b BAZ Les actes hérétiques

محلة النحوت الاسلامية (M B I) 7 (1403/10-7)

(18-15)

(17)

عبدالعزير بن عبدالله بن ماز

الحركات الاسلامية ودور الشباب فيها

'abdel 'aziz b 'Aballah b BAZ Les mou-

vements Islamiques et le rôle des jeunes

dedans

محلة النحوت الاسلامية (M B I) 7 (1403/10-7)

(14-7)

(18)

نحوت من كتاب الجهاد (2) (مصل من كتاب «كشف

العطاء» للفقير الكبير المرحوم الشيخ جعفر كاشف

العطاء) تحفة السيد هـ

(6)

السيد محمد حسن الامين

المقاومة في الحروب واقع ومشكلات واماك تطوير

Seyyed M Hassan al-'Amin La résistance

dans le Sud, réel, problèmes et horizons

العرفان ('Irfan) (72-8) (10-6)

(7)

ابراهيم اميني

الدين والسياسة

Ibrahim 'Amini Religion et politique

التوحيد (Tawhid) (1403/8-9) (126-121)

(8)

الشيخ محمد ماهر الانصاري

اسماء وأوصاف القرآن في القرآن الكريم

ANSARI S M B Intitulés et caractéristiques

du Coran dans le Coran

التوحيد (Tawhid) 9 (190-169)

(9)

علي اوسي

اصواء على منهج التفسير لدراسة العلامة الطباطبائي

Aoussi A Lumieres sur la méthode d'exé-

gese de l'école du 'Allamah Tabataba'i

الفجر (Fajr) 4 (121-94)

(10)

د علي اومليل

مصادر ابن خلدون في المعرفة والتفسير

Umlil A Dr Les références d'Ibn Khaldun

dans la connaissance et la théorisation

المحلة العربية للنقطة (MAT) 1 (1981/9) (34-17)

(11)

طاهري خرم ابلاي

حول الجهاد في القرآن

Tahirî Khorom Abadi Sur le Jihad dans le

Coran

التوحيد (Tawhid) 6 (51-41)

(12)

د أحمد عبدالرحمن ابراهيم

الفصائل الخلقية في الاسلام

'Abderrahman Ibrahim A Dr Les bonnes

- (24) السدرو مؤزافي
تصور أوروبا العربية للحضارة العربية وتحاولها معها
عرض تاريخي وتفسير
Buzani La conception européenne de la civilisation arabe Exposé historique et exé- gèse
شؤون عربية (Sh A) 28 (1983-6) (71-59)
- (25) محمد سعيد رمضان الطوطي
حوادث التلبيح والامامة والقضاء في شخصية النبي
عليه الصلاة والسلام
Mohamed Sa'id Ramadan al-BUTI Message, Imamat et Jugement chez le St Prophète
التراث العربي (T A) 3 (1983/7-4) 12, 11 (54-36)
- (26) العليان الحتامي لمؤتمر الأئمة والمساعد المعقد في مركز
«وميلي» للمؤتمرات بمدينة لندن في الفترة 22-24
أبريل 1983
Le manifeste de cloture du congrès des Imams et des mosquées organisé au centre Wimby à Londres (22-24) Avril 1983
العروة الوثقى (A W) (حسد) 10 (1403) (85)
- (27) آية الله بهشتي
المعرفة بلغة العطرة (4)
Beheshti Ayatullah martyr La connais- sance
التوحيد (Tawhid) (1403/10-9) (82-76)
- (28) محمد البهي
المبشرون والمستشرقون وموقعهم من الاسلام
Mohamed al-BAHI Les missionnaires et les orientalistes et leurs positions à l'égard de l'Islam
الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (129-116)
- (29) تلويف تطور الاستحارات الاسرائيلية (1)
- Recherches à partir du Livre de Jihad*
التوحيد (Tawhid) (1403/10-9) (65-51)
- (19) عبد المنعم محمد فدر
اللاتطوعية وأزمة التنمية في العالم العربي والاسلامي
Abdel Mun'im M B Le manque d'initiative et la crise du développement dans le monde arabo-Islamique
مجلة المسلم المعاصر (M M M) 34 9 (1983/4-2) (134-121)
- (20) د هشام المساط
محاطر الاحتلال الاسرائيلي للحدوب وأثره على اقتصاد
لبنان
Dr Hisham al-Bassat Dangers de l'occu- pation israelienne du Sud et son effet sur l'economie Libanaise
العرفان (Irfan) 72-5.4 (88-72)
- (21) فرانسوا دي بلوا
في نقد المستشرقين (ترجمة رضوان السيد)
François de Blois Critique des Orienta- listes (Traduction R Assayed)
الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (151-145)
- (22) الكسندر بنغسين
وشمال لومرسييه كلكوب
التحرية السوفياتية مع الاسلام، افغانستان ودروس
الماضي
Alexandre Bengsin L'expérience sovié- tique avec l'Islam L'Afghanistan et les le- çons du passé
العرفان (Irfan) 72-8 (44-30)
- (23) لوسيان بورتييه
موضوع المصادر الاسلامية للكوميديا الالهية (ترجمة
استهال يوس)
L Portier Au sujet des références musu- lmanes de la divine comédie (Dante)
فصول (Fuswi) 3 3 (1984/6-4) (259-253)

Mohamed A Taskhiri Les relations internationales sous la lumière du Cor

التوحيد (Tawhid) 9 (191-207)

(36)

السيد أحمد ركي تلافحة

دراسة مقارنة بين التشريع الاسلامي والقوانين الوصعية (1)

Seyyed A Z Tuffaha Etude comparative entre la législation musulmane et les législations positivistes (1)

العرفان ('Irfan) 5,4 (72) (89-97)

(37)

دراسة مقارنة بين التشريع الاسلامي والقوانين الوصعية (2)

Seyyed A Z Tuffaha Etude comparative entre la législation musulman et les législations positivistes (2)

العرفان ('Irfan) 6 (72) (53-57)

(38)

الحاج الشيخ قوري

الحج والوحدة الاسلامية

Cheikh Touré Le Hajj (pelerinage) et l'unité musulmane

العرفان ('Irfan) 7 (72) (27-31)

(39)

علي جابر

تاريخ الاستشراق الاوروني

'Ali Jaber Histoire de l'orientalisme européen

الفكر العربي (F A) 5 32 (4-6/1983) (168-171)

(40)

محمد علي الحائري

ما تبقى من الحلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون

Jabiri M A Dr Ce qui reste du Khaldunisme -Essai de lecture critique de la pensée d'Ibn Khaldun

المجلة العرسة للنقطة (M A Th) 1 9 (1981) (93-111)

(41)

محمد صالح الحائري (وأحدون)

كتاب التفسير في المداواة والتدبير

Histoire de l'évolution des services de renseignements israeliens (1)

الوحدة الاسلامية (W I) 3 (13/7/1404) (24-30)

(30)

تاريخ تطور الاستخبارات الاسرائيلية (2)

Histoire de l'évolution des services de renseignements israeliens (2)

الوحدة الاسلامية (W I) 4 (12/1404) (27-33)

(31)

عارف تامر

رحلة في ربوع الفلسفة العربية

'Aref Tamer «Voyage» a travers la philosophie arabe

المبحث (Bahith) 5 4 (7-8/1983) (9-18)

(32)

فاير ترحيني

(1) الاستشراق

(2) دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الحاهلي

Fays Tahrini

(1) L'orientalisme

(2) Etudes des orientalistes sur la validité de la poésie anté-Islamique

الفكر العربي (F A) 5 32 (4-6/1983) 1- (152-159) (202-207)

(33)

د فاير ترحيني

العلايلي والتاريخ

Dr Fays Tahrini Al-'Alayli et l'histoire

العرفان ('Irfan) 6 (72) (58-72)

(34)

الشيخ محمد علي القسحيري

عصر المروية في التشريع

Mohamed A Taskhiri La flexibilité dans la législation

التوحيد (Tawhid) (9-10/1403) (90-98)

(35)

الشيخ محمد علي القسحيري

نظرة في العلاقات الدولية على ضوء القرآن

'Abdul Rahman al-Jassasi Ibn Khaldun
dans les recherches contemporaines
(202-198) (1983/6/4) 32 5 (F A) الفكر العربي

(48)

محمد تقي جعفري
دراسة حول نظرية الجمال
Mohamed Taqi Ja'fari Etude sur la théorie
de l'esthétique
(93-87) 3 (Fajr) الفكر

(49)

جمال الدين الأمعاني ومحمد عده
مقال في الوحدة الإسلامية
Jamal el-Din al-Afgani & Abdou M Article
sur l'unité Islamique
الوحدة الإسلامية (W I) 2 (1404/6/14) (33-30)

(50)

ابن حميل، ابو الحسن المعافري علي بن محمد بن
علي بن حميل
الحداث في النساء أو تراجم شهيرات
النساء (تحقيق عائدة الطيبي)
Ibn Jamil Biographie des femmes illustres
محلة مجمع اللغة العربية بدمشق (M M L A D) 2 58
(412-395) (1983/4)

(51)

اية الله أحمد الجبتي
نظام الدفاع والجهاد في القرآن المحيد
Jannati A (Ayatullah) Le systeme de la
défense et du Jihad dans le St Coran

(67-56) 9 (Tawhid) التوحيد

(51)

محمد مطيع الحافظ
عبدالعبي الثالثي دراسة في حياته وأعماله وأحواله
Mohamed Muti' al-Hafid 'Abd al-Ghani
Annabulsi Etude sur sa vie, ses travaux
et ses états
التراث العربي (T A) 3 10 (1983/1) (10-1)

(52)

حسان حثوت
الاحصاء في الدين والطب والقانون
Hassan Hathut La contraception face à

Mohamed S al-Jabiri Livre de la facilitation
des guerisons

المحلة العربية للنقطة (M A T) 5 3 (1983/9) (207-208)

(42)

حامد الجار
الاسلام كإيديولوجية فكر علي شريعتي
Hamed al-JAR L'Islam comme Idéologie,
la pensée de 'Ali Char'ati
محلة المسلم المعاصر (M M M) 34 9 (1983/4-2) (27-9)

(43)

د نظير الجاهل
الأنبياء والآباء الأولين (بحث في أصالة التوحيد) (2)
Dr Nazir al-Jahil Les prophètes et les an-
cêtres recherche sur l'authenticite de
l'Unité (2)
العرفان (Irfan) 2 (72) (1404/5) (54-47)

(44)

د فهمي جدعان
ابن خلدون في الفكر العربي الحديث
Jad'an Fahmi Dr Ibn Khaldun dans la
pensée arabe moderne
المحلة العربية للنقطة (M A T) 1 (1981/9) (91-83)

(45)

ابن الحرار، ابو جعفر أحمد بن ابراهيم بن أبي خالد
القيرواني
Ibn al-Jazzar Al-I'timad
حوليات الحامنة التونسية (H J T) 22 (1983) (164-35)

(46)

الجزري بديع الزمان ابو العر اسماعيل الررار
الهبة والاشكال أو الحيل الحامعة بين العلم والعمل
النافع في صناعة الحيل (مى سحقدار شعراي)
Aljazri Badi' Azzaman Les formes unis-
sant le savoir et la pratique utile pour la
création des ruses
تلويح العرب والمعلم (T A A) 5 45 (1983/4) (26-18)

(47)

عبدالرحمن الجسلسي
ابن خلدون في النحوت المعاصرة

'Adel Mohamed 'Ali Acheikh Hussein La civilisation arabe à travers l'étude d'Abi Hanifa

اتفاق عربية (A A) 9 8 (1983/5) (103-95)

(59)

الدكتور الحسيني

المصطلحات الإسلامية ومعادلاتها مع مختلف اللغات (دراسة مقارنة). ولاية الفقيه

Dr Al-Husseiny Les termes musulmans et leurs équivalents dans diverses langues (étude comparative) - Wilayatu-al-Fakih- (Tawhid) (1403/10-9) (117-107)

(60)

السيد الحسيني

خير والاسلام

Seyyed al-Husseini Khaybar et l'Islam (1981/10) (K S I I) الكتاب السوي لعلم الاجتماع (321-305)

(61)

علي الحسيني

الحلقة التشريعية لدستور جمهورية ايران الاسلامية (1)

Ali al-Husseiny L'Arrière plan législatif de la constitution de la République Islamique d'Iran

الفجر (Fajr) 2 (38-5)

(62)

علي الحسيني

الحلقة التشريعية لدستور جمهورية ايران الاسلامية (2)

Ali al-Husseiny L'Arrière plan législatif de la constitution de la République Islamique d'Iran

الفجر (Fajr) 3 (21-5)

(64)

السيد قلب الدين حكمتيار (امعاستان)

مفهوم الصلح في القرآن الكريم

Hakmatyar Qalb Eddine Conception de la conciliation dans le Coran

التوحيد (Tawhid) 9 (361-355)

la religion, à la médecine et à la loi

مجلة المسلم المعاصر (M M M) 35 9 (1983/6-5) (103-93)

(53)

مريد حجا

مصادر دراسة الحواري، أبو جعفر محمد بن موسى العللي الخوارزمي.

Farid Haja Références pour l'étude de Khawarismi

التراث العربي (T A) 10 3 (1983/1) (186-177)

(54)

حسين حجاري

الدراسات العربية بجامعة توبغن (المانيا الاتحادية) Hussein Hijazi Les études arabes à l'université de Tobighan en R F A

الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (177-172)

(55)

ثابت بن قرة، أبو الحسن ثابت بن قرة بن رهرو الحراسي.

الدجيرة، عبد الكريم اليامي Thabit ben Qurat La reserve, 'Abdel-Karim al-Yafi

التراث العربي (T A) 10 3 (1983/1) (203)

(56)

ابراهيم حركات

الحيش المغربي في عهد بني مرين Harakat l L armée marocaine à l'époque mérinide

مجلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة محمد الخامس (M K A A I) 8 (43-17)

(57)

سوس حسين

الثورة الإسلامية في عامها الخامس Sawsan Hussein La révolution Islamique dans son cinquième anniversaire

السياسة الدولية (S D) 73 19 (1983/7) (210-208)

(58)

عادل محمد علي الشيخ حسين

الحصار العربية من خلال شيخ الساتيين أبي حنيفة الديوري

Ahmed b Hanbal

تاريخ العرب والعلم (T A A) 5 60-59 (1983/10-9)
(99-98)

(72)

حيدر آل حيدر
الشورى وولاية العقبة
Haydar Al Haydar Chura et Wilayat Faqih
الفجر (Fajr) 1 (43-4)

(73)

حيدر آل حيدر
مدخل نقدي لدراسة الفكر الوجودي وفلسفة كارل
ياسنر
Haydar Al Haydar Prologue critique a
l'etude de la pensée existentielle et a la
philosophie de K Jaspers
الفجر (Fajr) 2 (107-79)

(74)

حيدر آل حيدر
مدخل منهجي لدراسة النظرية التربوية في الاسلام
Haydar al-Haydar Prologue méthodologique à l'étude de la théorie éducative en
Islam
الفجر (Fajr) 3 (37-22)

(75)

محمد حيدر
أوروبا والاسلام
Muhammed Haydar L'Europe et l'Islam
الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/4-4) (227-222)

(76)

الخارطة السياسية لامعاستان قبل الغزو الروسي (1)
La carte politique de l'Afghanistan avant
l'invasion russe (1)
الوحدة الإسلامية (W I) 1 (1404-5-30) (25-21)

(77)

الخارطة السياسية لامعاستان بعد الغزو الروسي (2)
La carte politique de l'Afghanistan après
l'invasion russe (2)
الوحدة الإسلامية (W I) 2 (1404-6-14) (29-26)

(65)

السيد محمد باقر الحكيم
الهدف من برول القرآن
Hakim S M B Le but de la révélation coranique
التوحيد (Tawhid) 9 (128-122)

(66)

نطرس الحلاق
المتنازع البقيصة أو رؤية الآخر وفقا للبدات
B al-Hallaq Les levers antagoniques a partir de soi ou la vision de l'autre rejet de soi
الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (270-264)

(67)

يحيى حمود
الدراسات العربية والاسلامية في أوروبا
الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (189-182)

(68)

صلاح التيجاسي حمودي
الصحيفة أو دستور المدينة
Salah Attijani Hamudi Sahifa ou la constitution de la cité
مجلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة الملك عبد العزيز
(M K A A I) 3 (1983) (29-13)

(69)

رامر الجوراني
الاديان وتحديات العصر
Ramez al-Hurani Les religions et les défis de l'ère contemporaine
حاليات (Halyat) 30 9 (1983/6-3) (80-74)

(70)

عبد الفتاح أحمد الحموز
الحمل على الحوار في القرآن الكريم
'Abd al-Fattah Ahmed al-Hamuz L'approximation dans le Coran
مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالاحساء/جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية (M K S D I) 32
(1403-1402) (410-363)

(71)

أحمد بن حنبل

(84)

الامام الخميني
المكاسب المحرمة (2)
Khomeiny (Imam) Les acquis illicites
التوحيد (38-30) (1403/10-9) (Tawhid)

(85)

شهادة الخوري
الترجمة والرقي الحضاري
Chahadha al-Khouri La traduction et le progrès civilisationnel
المجلة العربية للثقافة (MAT) 53 (1983/9) (131-148)

(86)

د رشاد دارعوث
علاقة الاسلام باللغة العربية
Dr R Darghouth Rapport de l'Islam avec la langue arabe
العرفان (Irfan) 5,4 (72) (50-45)

(87)

عبد العزيز بن محمد بن داود
بيان حكم صلاة الجماعة
'Abe al- Aziz b Mohamed b Dawod Clairification du statut de la priere collective
اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (207-171)

(88)

فتحي الدريفي
الطرية العامة للشريعة الاسلامية تحدد ذاتيتها وطبيعتها
هدمها العام
Fathi Adurini La théorie générale de la Chari'a Islamique définit sa substance et la nature de sa fin globale
التراث العربي (TA) 3 (12,11) (1983/7,4) (97-55)

(89)

محمود الدواوي
نص أوجه التشابه والاختلاف بين التفكير العربي
الحدوسي والتفكير العربي الاجتماعي
Mahmud al-Dhwadi Convergences et divergences entre la pensée arabe khaldu-nienne et la pensée sociologique occidentale
شؤون عربية (Sh A) 26 (1983/4) (109-98)

(78)

الخارطة السياسية لامغانستان بعد العزو الروسي (3)
La carte politique de l'Afghanistan après l'invasion russe (3)
الوحدة الاسلامية (WI) 3 (1404-7-13) (23-19)

(79)

السيد علي الخميني
ضرورة العودة الى القرآن الكريم
Khamene'i S A Nécessité du retour au saint Coran
التوحيد (Tawhid) 9 (55-39)

(80)

آية الله الشيخ الخزعلي
السنن الالهية الحاكمة في الاساس والعالم
Khaz'alī S (Ayatullah) Les règles divines gerant l'Homme et le Monde
التوحيد (Tawhid) 9 (101-96)

(81)

د محمد أحمد خلف الله
الوحدتان
Mohamed Ahmed Khalaf Allah Les deux unités
الوحدة (Wihdat) 1 (1984-10) (100-97)

(82)

سبحان خليفات
دراسة نقدية لبعض المعالجات الرئيسية لكتابات المعري
Sahban Khalifat Etude critique de certains traitements fondamentaux des écrits de Ma'arri
مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (M M L A) 6 (20,19) (1983/6-1) (107-61)

(83)

محمد عبدالوهاب خلافا
«وثيقة في اعتصاب ابو الحسن ابراهيم بن محمد
السقاء لاموال بيت مال المسلمين في قرطبة»
Mohamed 'Abdel Wahhab Khalaf Texte sur la subtilisation de Abu Hassan b Mohamed des biens de la trésorie musulmane de Cordoue
المجلة العربية للعلوم الاسعافية (M A A I) 103 (6-3) (1983/321-331)

(96)

عبد الحليم الرهيمي
دور الحركة الإسلامية في مقاومة الاحتلال والمشاريع
الانحليزية للسيطرة على العراق 1920-1918 (2)
'Abdel Halim al-Rihaimi *Rôle du mouvement islamique dans la lutte contre l'invasion et les projets anglais pour la domination de l'Irak 1918-1920* (2)
العرفى (Irfan) 8 (72) (79-67)

(97)

محمد عبدالهادي ابو ريذة
ملخص محاصرة (روح الحصار الإسلامية ومميراتها)،
ملخص محاصرة (حصارة العرب الحديثة في ميران
الاسلام)
Mohamed 'Abdel Hadî Abu Ridat -*Résumé de conférence «L'esprit de la civilisation islamique et ses caractéristiques»*
-Résumé de conférence «La civilisation occidentale moderne vue par l'Islam»
العرفى (Irfan) 14 (A Sh) (1403)

(98)

محمد مصطفى الزحيلي
الاحتجاج الفقهي بالشام في العصر الأموي
Mohamed Mustafa Zhaili *L'Ijtihad en Syrie à l'époque Omayyade*
التراث العربي (3) 12,11 (4-1983) (157-129)

(99)

محمد مصطفى الزحيلي
مقاصد الشريعة
Mohamed Mustafa Zhaili *Les desseins de la Chari'a*
محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة أم القرى
(M K S D I) 6 (1403-1402) (334-299)

(100)

وهبة الزحيلي
مصادر التشريع غير المقبولة في الاسلام
Wahba Zhaili *Les sources de la législation non acceptables en Islam*
التراث العربي (T A) 3 (12,11) (4-1983) (111-98)

(101)

محمد زنيبر
الفكر العربي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر

(90)

محمود الدواوي
تغطية الاسلام
Mahmud al-Dhawadi *Couverture de l'Islam*
علم الفكر (A F) 14 (4-1983) (284-277)

(91)

عبد المجمع عبدالعزير رسلان
القطرة العثمانية بمدينة أبها
'Andel Mun'im Abdel 'Aziz Raslan *Le pont Ottoman de la ville d'Abha*
محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة أم القرى
(M K S D I) 6 (6-1402) (1403) (141-117)

(92)

حسين علي الرفاعي
المسلمون المسيرون الاسلام في الاتحاد السوفييتي
Hussein Ali Rifa'i *Les musulmans oubliés L'Islam en URSS*
محلة مركز البحوث (M M B) 2 (10-1983) (337-315)

(93)

ماجد ابو رقية
حكم التسفير في الاسلام
Majed Abu Ruqayat *Statut juridique de la tarification en Islam*
دراسات العلوم الإسلامية/الجامعة الأردنية 9 (12-1982) (173-153)

(94)

مكسيم رودنسون
حياة النبي والمشكلة الاجتماعية لأصول الاسلام
(ترجمة ربيب رضوان)
M Rodinson *La vie du Prophète et la question sociologique des origines de l'Islam*
الفكر العربي (F A) 5 (4-1983) (23-4)

(95)

عبد الحليم الرهيمي
دور الحركة الإسلامية في مقاومة الاحتلال والمشاريع
الانحليزية للسيطرة على العراق 1920-1918 (1)
'Abdel Halim al-Rihaimi *Rôle du mouvement islamique dans la lutte contre l'invasion et les projets anglais pour la domination de l'Irak 1918-1920* (1)
العرفى (Irfan) 7 (72) (72-53)

(108)

محمد فصل سعد

موسى الصدر والعالم الرابع (3)

Mohamed Fadl Sa'ad Moussa Sadr et le quatrième monde (3)

العرفان (Irfan) 5,4 (72) (71-64)

Znaiber M La pensée marocaine au dernier quart du XIX- siècle

محلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة محمد الخامس
(334-317) 8 (M K A A I)

(109)

محمد حنر أبو سعدة

أبو محمد أحمد بن أعمش الكوفي (نص قديم حول علاقة الحشنة بالاسلام في عهد عثمان)

Mohamed Jabr Abu Sa'dat Abu Mohamed Ahmed b A'tham al-Koufi (texte ancien sur le rapport de l'Abyssenie avec l'Islam a l'époque de 'Othman

محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة أم القرى
(186-177) (1983/7-4) 12,11 3 (M K S D I)

(110)

سعيد بن سعيد

فتيل المشروع الفلسفي السياسي في المدينة الإسلامية
Sa'id b Sa'id Echec du projet philosophico-politique dans la cite musulmaneدراسات عربية (DA) 19 (12,11) (1983/10-9)
(84-73)

(111)

سعيد بن سعيد

السلطة والوحدة في التصور السياسي الأشعري
Sa'id b Sa'id Le pouvoir et l'unité dans la pensée politique Ash'arite

الوحدة (تحريسي) (1984/6) (86-82)

(112)

عبدالله سعيد

دور قوى ما بعد الفتح
'Abdallah Sa'id Le rôle des forces d'après la victoire

الفرح (Fajr) 2 (132-119)

(113)

حيان لويحي سكارفيوتي

وبول لاند

صقلية الإسلامية ومهد الحصار العربية النورماندية
Jiyan Louiji & Paul Land La Sicile musulmane et le berceau de la civilisation arabo-normande

تاريخ العرب والعالم (T A A) 55 (1983/5) (43-36)

(102)

خالد زيادة

ماركس وبهاية الاستشراق

Khaled Ziyadah Marx et la fin de l'orientalisme

الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-5) (163-160)

(103)

حسن الزين

المد الإسلامي في عصوره الأولى بين العاية والوسيلة
Hassan Azzin L'expansion musulmane entre fin et moyen

العرفان (Irfan) 7 (72) (87-82)

(104)

حسن الزين

عهد الدمة وبطرية الحكم في الاسلام

Hassan Azzin Le pacte des gens du Livre et la théorie politique en Islam

العرفان (Irfan) 2 (72) (1404/5) (77-74)

(105)

عبدالله بن محمد الزين

حكم الشهادة تجهلا وأداء

'Abdallah b M Azzabn Statut du Shahadat, responsabilite et décharge

محلة البحوث الإسلامية (M B I) 7 (1403/10-7) (258-249)

(106)

أحمد صادق سعد

حول النظرة الاستشراقية لعصر محمد علي
Ahmed Sadiq Sa'ad Sur la vision orientaliste de l'époque de Mohamed 'Ali

الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/5-4) (57-41)

(107)

محمد فصل سعد

موسى الصدر والعالم الرابع (2)

Mohamed Fadl Sa'ad Moussa Sadr et le quatrième monde (2)

العرفان (Irfan) 3 (72) (1404/6) (71-64)

de l'éspore 1100-1200 (Traduction R Assayed)

الفكر العربي 32 5 (1983/6-4) (40-24)

(121)

سعد بن سالم السويح
تعارض القياس مع الأدلة المتفق عليها عند الأئمة
الأربعة والترحيع بينها (رسالة ماجستير) / جامعة
الامام محمد بن سعود الإسلامية - كلية الشريعة
Saad b S Assawih *Antinomie de syllogisme avec les arguments unanimes chez les quatres ecoles (Memoire de Master)*

اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1304) (428-426)

(122)

د محمد حواد السهلاوي
التربية والتعليم في القرآن الكريم
Sahlani M J Dr *Education et Enseignement dans le saint Coran*

التوحيد (Tawhid) 9 (296-287)

(123)

رصوان السيد
الاستشراق والعلاقات الإسلامية المسيحية 1970-
1983 (مختارات بليوغرافية)
Radwan Assayed *L'orientalisme et les relations Islamo-Chrétiennes 1970-1982 (Choix bibliographique)*

الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (344-341)

(124)

عبدالفتاح لاشين السيد
دلالة الفاظ القرآن الكريم عند اس قيم الحورية
'Abdel Fattah L Assayed *Le signifié de la terminologie Coranique chez Ibn Qayiem Ajawzia*

الدائرة (Dara) 4 8 (1983/4) (35-12)

(124)

مصطفى الشلبي
البحثية المغربية في القرن التاسع عشر - محاولة
تعريف

Chabi M *L'élite marocaine au XIX-siècle - essai de définition-*

محلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة محمد الخامس
(M K A A I) 8 (307-299)

(114)

عبدالماقي أحمد سلامة

مع القرآن الكريم سبع سموات وسبع أرضين
Abdel Baqi A Salama *Avec le saint Coran Sept Cieux et Sept Terres*

محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالاحساء/جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية 22 (M K Sh D I A)
(1403-1402) (101-79)

(115)

د ابراهيم السلقيني

المصدر الأول من مصادر الشريعة الإسلامية
Salqini I Dr *La première source de la législation musulmane*

التوحيد (Tawhid) 9 (313-298)

(116)

د ابراهيم محمد السلقيني
الاجتهاد في التشريع الإسلامي

Salqini I M Dr *L'ijtihad dans la jurisprudence musulmane*

الفتاوى العربية (T A) 3 12,11 (1983/7-4) (35-17)

(118)

حسن سلمان سليمان

صفحة مطوية من تاريخ جدل عامل النضالي مقاومة
سياسة أحمد باشا الحارث
Hussein S Sulayman *Page oubliée de l'histoire de Jabal-'Amil La lutte contre la politique d'Ahmed Bacha al-Jazzar*

تاريخ العرب والعالم 55 5 (1983/5) (58-44)

(119)

خليل سماعيل

الاستشراق والمستشرقون
Khalil Saman *L'orientalisme et les orientalistes*

اللسان العربي (L A) 20 (1983) (194-191)

(120)

ريتشارد سودرن

صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى
حقبة التعقل والأمل 1100-1200م (ترجمة رصوان
السيد

R Sudern *L'image de l'Islam en Europe au moyen âge ère de la rationalité et*

محلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة محمد الخامس
(M K A A I) 8

(131)

د علي شريعتي
مصحح التعرف على الإسلام
Dr Ali Chari'ati Methode de la connaissance de l'Islam
العرفان ('Irfan) 6 (72) (21-12)

(132)

د علي شريعتي
حصارة وتحديث (1) (ترجمة طلال عتريسي)
Dr Ali Chari'ati Civilisation et modernisation (1) «Traduction Talal 'Atrissi
العرفان ('Irfan) 1 72 (1404/4) (42-36)

(133)

د علي شريعتي
حصارة وتحديث (2) (ترجمة طلال عتريسي)
Dr 'Ali Chari'ati Civilisation et modernisation (2) «Traduction Talal 'Atrissi
العرفان ('Irfan) 2 72 (1404/5) (46-37)

(134)

محمد ابراهيم شقرة
أمية الحرف وأمية الولاء
Mohamed I Chaqrat L'analphabetisme de la lettre et l'analphabetisme de l'allegeance
محلة كلية أصول الدين/جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
(M K A D) 3 (1401-1400) (17-11)

(135)

حمود بن عبدالله العقلاء الشيعي
الإمامة العظمى
Hamud b A A Chu'aibi L'Imamat Suprême
محلة كلية أصول الدين/جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
(M K A D) 3 (1401-1400) (389-265)

(136)

اسماعيل سرور شلش
الطب العربي في نظر العلماء والمؤرخين (2) (دراسة نقدية)
Ismael Surur Chalach La medecine arabe

(125)

عبدالله يوسف الشبل
التعليم في نجد قبل دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
Abdallah Y Shibil L'enseignement au Nejd avant la reforme de Mohamed b 'Abdel Wahhab
محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (M K S D I) 2 2 (1402-1403) (521-497)

(126)

عبدالله بن يوسف الشبل
أحمد بن محمد بن عبدالله بن بسام العتيبي
الوهبي التميمي (تاريخ ابن عباد - ١ -)
A Y Chibil Ahmed b Mohamed b 'Abdallah b Bassam al-Timimi (Histoire d'Ibn 'Abbad -1-)
محلة مركز البحوث (M M B) 2 (2983/10) (114-95)

(127)

عبد اللطيف شرارة
المطردة العلمية في الإسلام
'Abdellatif Chararat La conception scientifique en Islam
العرفان ('Irfan) 8 (72) (88-83)

(128)

محمد ياسر شرف
الكلمة عند ابن سبعين (ابو محمد عبدالحق بن ابراهيم الأشيلي)
Mohamed Yasser Charaf Le mot chez Ibn Sab'in
التراث العربي (T A) 10 3 (1983/1) (176-167)

(129)

عبد التواب شرف الدين
ملاحظات حول الكتاب الإسلامي
'Abdel Tawab Charaf Eddine Observations sur le Livre Islamique
محلة المسلم المعاصر (M M M) 9 35 (1983/7-5) (125-123)

(130)

محمد بن شريف
حول ابن رزيق مؤلف كتاب الطبخ
Mohamed b Charifat Sur Ben Razin auteur du livre Attabikh «Traité de cuisine»

Jalal Chawqi Averroes et ses recherches en science Naturelle

علم الفكر (A F) 2 14 (1983/7) (222-211)
(143)

د سعيد شيبان (الحرار)

من النظرات العلمية في القرآن

Chayban S Dr Quelques theories scientifiques dans le Coran

التوحيد (Tawhid) 9 (349-346)

(144)

صالح بن عبدالعزير بن محمد آل الشيخ

طريقة المحدثين في سكوت المتكلمين في الرجال عن الراوي

Saleh b A b M Acheikh Les chroniqueurs et le jugement du silence des theologiens sur le rapporteur

محلة كلية اصول الدين / جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية
(M K A D) 3 (1400-1401) (64-37)

(145)

في آراء الشيرازي

تفسير القرآن بالقرآن بالطر لتراط اياته

Bi-Azar Shirazi Exégèse du Coran par le Coran

التوحيد (Tawhid) 9 (238-224)

(146)

السيد محمد باقر الصدر

العمل الصالح في القرآن

Baqir al-Sadr (Martyr) La bonne œuvre dans le Coran

الأصواء 1404/7/3 (25-16)

(147)

السيد محمد باقر الصدر

التعبير والتحديد في النبوة

Baqir al-Sadr (Martyr) Changement et Modernisation de la prophétie

الوحدة الإسلامية (1) 1404/5/30 (31-28)

(148)

د كليم صديقي

التوحيد والتسليح بين سياسات الاسلام والكفر (1)

Dr Kalim Saddiqi L'unicité et l'abrogation entre les politiques musulmanes et

aux yeux des savants et historiens (2) (Etude critique)

تاريخ العرب والعلم (T A A) 5 60-59 (1983/10-9)
(43-31)

(137)

عدلان بن عاري بن علي الشيرازي

أثر اختلاف الدين في عقد الزواج وتوابعه (رسالة ماجستير - جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية - كلية الشريعة/الرياض 1403 هـ)

Adel b Gh b A Achumrani L'effet de la diversité de la religion sur l'acte de mariage et ses conséquences (Mémoire de Master- Université Mohamed b Sa ud

أصواء الشريعة (A Sh) 24 (1403) (422-420)

(138)

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (2)

Cheikh Mohamed M Chams Eddine L'Ijtihad dans la législation musulmane (2)

العرفان (Irfan) 2 72 (1404/5) (18-9)

(139)

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (3)

Cheikh Mohamed M Chams Eddine L'Ijtihad dans la législation musulmane (3)

العرفان (Irfan) 3 72 (1404/6) (30-17)

(140)

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الاسلام وتحديات العصر

Cheikh Mohamed M Chams Eddine L'Islam et les défis de notre époque

العرفان (Irfan) 4-5 72 (19-12)

(141)

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

من أسس الوحدة الإسلامية

Cheikh Mohamed M Chams Eddine Bases de l'Union musulmane

العرفان (Irfan) 7 72 (11-5)

(142)

جلال شوقي

أبوكر الرازي وبحوثه في العلم الطبيعي

d'Ibn Khaldun et son impact dans «Al-Muqaddima» et «Kitab Al-'Ibar»

المجلة العربية للثقافة 1 (1981/9) (61-35)

(156)

عبد الحكيم طيبي

إذا فقدت الوحدة، صاع المسلمون

'Abdel Hakim Tabibi Quand l'union disparaît les musulmans se perdent

العروة الوثقى (حبيب) 10 (1403) (84-83)

(157)

مطاع الطرابيشي

تعليقات على تحقيق السير للدهمي (1)

Muta' Attarabichi Commentaires sur la vérification des biographies de Dhahabi (1)

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (M M A A) 258 (1983/4) (333-277)

(158)

عبد الله محمد الطليار

من أحكام الأسرة في الإسلام

A M Attayar Sur la famille en Islam

مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالاحساء/جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (M K Sh D I) 22 (1403-1402) (53-13)

(159)

عبد اللطيف الطييلوي

بعض المدارس الإسلامية في القدس الشريف في

أحر القرن التاسع الهجري

'Abdel Latif Tibawi Sur certaines écoles Islamiques de Jérusalem à la fin du 9ème siècle de l'Hegire

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (M M A A) 258 (1983/4) (258-231)

(160)

عبد اللطيف الطييلوي

المستشرقون الباطقون بالانجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الإسلام

'Abdel Latif Attibawi Les orientalistes anglophones et leurs approximités de l'essence de l'Islam

الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (115-94)

mécreantes (2)

العرفان ('Irfan) 72 7 (26-12) (149)

د. كلیم صديقي

التوحيد والتسريح بين سياسات الإسلام والكفر (2)
Dr Kalim Saddiqi L'unicité et l'abrogation entre les politiques musulmanes et mécreantes (2)

العرفان ('Irfan) 72 8 (29-16)

(150)

عبد المجيد الصغير

ملاحظات حول (مشكلة الإصلاح) في أول محط (صوفي) لتحرير الحرائر سنة 1265 هـ 1849 م
'Abdel Majid Asaghir Observations sur la problématique de la réforme dans le premier manuscrit Souffi pour la libération de l'Algérie 1265-1849

مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية/جامعة محمد الخامس (M K A A I) 8 (555-334)

(151)

أحمد مصر صقل

مؤلفات الرازي وتعاليمه الفلسفية

Ahmed M Saqal L'œuvre de Razi et ses enseignements philosophiques

التراث العربي (T A) 10 3 (83/1) (126-113)

(152)

الشيخ محيد الصيمري

من أحكام الأرض في الإسلام

Saymar M Acheikh Des législations temporelles en Islam

الأصواء (Adwa) 1404/7/3 (38-26)

(153)

د. حسن الصبيقة

من كومونة باريس إلى انتفاضة الحرائر عام 1871 م
Dr Hassan Addiqa De la commune de Paris au soulèvement d'Algérie en 1871

العرفان ('Irfan) 72 2 (1404/5) (36-19)

(155)

د. محمد الطالبي

منهجية أس خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر

Talibi M Dr La méthodologie historique

ملخص بالانجليزية 29-30

(166)

عبد السلام بن عبد العلي
«الاستقصا» وتوحيد المغرب الأقصى
Abdel Salam b Abdel 'Ali «Al-Istiqsa»
et l'unification du Maroc
دراسات عربية (D A) 10 19 (1983/8) (133-127)

(167)

د عبد الرؤوف عبد العفور
دراسات في علم النفس الاسلامي (1)
Dr 'Abdel Ra'uf Abdel Ghafur Etudes
sur la psychologie musulmane (1)
الفجر (Fajr) 4 (65-44)

(168)

عبد الرؤوف عبد العفور
نظرية الالتزام في الادب الاسلامي
Dr 'Abdel Ra'uf 'Abdel Ghafur Theorie
de la conformité dans la littérature musulmane
الفجر (Fajr) 2 (87-39)

(169)

د عبد الرؤوف عبد العفور
دراسات في علم النفس الاسلامي (2)
Dr 'Abdel Ra'uf 'Abdel Ghafur Etudes
sur la psychologie musulmane (2)
الفجر (Fajr) 3 (86-47)

(170)

د عبد الرؤوف عبد العفور
نظرية الالتزام في الادب الاسلامي، التصور
للعقود
Dr 'Abdel Ra'uf 'Abdel Ghafur Theorie
de la conformité dans la littérature musulmane, L'Islam et les Arts
الفجر (Fajr) 4 (53-28)

(171)

د عبد الرؤوف عبد العفور
نظرية الالتزام في الادب الاسلامي، التصور
الاسلامي للعقود (2)
Dr 'Abdel Ra'uf 'Abdel Ghafur Théorie
de la conformité dans la littérature musulmane (2) L'Islam et les Arts
الفجر (Fajr) 4 (53-28)

(161)

ابو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري
مختصر كتاب الرشاطي في الاسباب للامام عبد الحق
الاشبيلي
Abu Abdel Rahman b A Adhahiri Abrége
du Livre généalogique de Rachati
العرب (al-Arab) 17 12-11 (1983/3-2) (938-934)

(161)

عبد عاقل
مشكلة الحكم في الاسلام بعد وفاة الرسول (ص)
Nabih 'Aqil Le problème du pouvoir en
Islam après la mort du Prophète
دراسات تاريخية (D T) 12 (1983/5) (27-7)

(162)

عبد الحليل عبد الرحيم
الاحلاق القرآنية بين النظرية والتطبيق
Abdel Jalil Abdel Rahim La morale co-
ranique entre la théorie et la pratique
دراسات العلوم الاسلامية/الحكمة الادبية (D 'U')
2 9 (1982/12) (214-175) ملخص بالانجليزية

(163)

محمد عبد الرؤوف
الاسلام والراسمالية الديمقراطية
Mohamed Abdel Ra'uf L'Islam et le ca-
pitalisme démocratique
العروة الوثقى (U W) (حبيب) 10 (1403) (138-131)

(164)

د أحمد عبد السلام
اراء اس حلدون وتأثيرها في العالم الاسلامي من
القرن التاسع عشر الى اليوم
Mohamed 'Abdel Salam Les idées d'Ibn
Khalidun et leurs effets sur le monde mu-
sulman depuis le 19- siècle
المجلة العربية للثقافة (M A Th) 1 (1981/9) (82-73)

(165)

حسن ابراهيم عبد العال
المعلم في الفكر التربوي عند الامام النووي إعداد
وصفاته ومهارات تدريسه الفعال
Hassan I 'Abdel 'AL L'enseignement dans
la pensée pédagogique de l'Imam Annadawi
-Sa préparation, ses caractéristiques
مجلة مركز البحوث (M M B) 2 (1983/10) (252-201)

Hassan Dh 'Atar La passion du Prophète et de ses compagnons pour la mémorisation du Coran est la base de sa conservation

محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة أم القرى
(231-191) (1403-1402) 6 6

(179)

محمد فتحي عثمان
الأدب في تراث العلوم الإسلامية وفي تراثنا التاريخي
بوجه خاص
Uthman M F La littérature dans le patrimoine scientifique musulman et dans notre patrimoine historique particulièrement
محلة مركز البحوث (M M B) 2 (1983/10) (93-37)
ملخص بالانجليزية 22

(180))

أبو اليريد أبو ريد العجمي
البعد العائلي عن حياة المسلم المعاصر الحاجة إلى
وحدان إسلامي
AL 'Ajami A A La dimension occulté dans la vie du musulman contemporain le besoin d'une conscience islamique
أصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (275-243)

(181)

أدريس العرام
النقد الاصلاحى في فلسفة ابن طفيل الاجتماعية
Idrisse al-'Azam La dimension reformiste dans la philosophie sociale d'Ibn Tufayl
المحدث (al Bahith) 3 5 (1983/6-5) (74-55)

(182)

روحية عسلاف
منظرة في الثقافة والأصنام، المدينة الطامنة وعلمة
القوة
Roger 'Assaf Vue sur la culture et les idoles la ville injuste et la laicisation de la force
العرفان (Irfan) 72 3 (1404/6) (63-60)

(183)

روحية عسلاف
منظرة في الثقافة والأصنام، العيون الصالحة وعلمة
التصوير
Roger 'Assaf Vue sur la culture et les idoles les arts hérétiques et la laïcité de la photographie
'العرفان (Irfan) 72 5-4 (44-39)

(172)

رياض عبدالكريم
الصراع والمحنة
Riyad 'Abdel Karim Lutte et Souffrance
الأصواء (Adwa) 1404/7/3 (81-61)

(173)

أشادلي عبداللطيف
عرض حول مقالات محلة تاريخ المغرب
Chadhili A Exposé sur les articles de la revue de l'histoire du Maroc
محلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة محمد الخامس
(M K A U I) 8 (288-281)

(174)

محمد العبدالله
الإسلام في مرآة العرب
Mohamed Al- Abdallah L Islam vu de l'occident
الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (221-218)

(175)

أبو سريع محمد عبدالهادي
اختلاف الصحابة، أسانه وأثاره في الفقه الإسلامي
Abu Sari' M Abdel Hadi La divergence des compagnons, ses causes et ses effets sur le dogme musulman
أصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (120-89)

(176)

عبدالمهدي بن عبدالقادر بن عبدالهادي
السنة المحمدية عوامل ديمومتها وأسس صيانتها
'Abdel Mahdi b A b 'Abdel Hadi La Sunna facteurs de sa permanence et bases de sa maintenance
محلة كلية أصول الدين/جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
(M K U D) 3 (1401-1400) (88-67)

(177)

سبل عبدالهادي
بين الفقه والتاريخ
Nabil 'Abdel Hadi Entre le dogme et l'histoire
الأصواء (Adwa) 1404/7/3 (60-39)

(178)

حسن صياء الدين عتر
شعف الرسول وأصحابه حفظ القرآن أساس تواتره

مجلة المسلم المعاصر (MMM) 34 9 (2-1983/4)
(173-191)

(189)

عبد الله العراقي

مدخل لدراسة منهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام
'Abdel Ilah al-Iraqi Prologue à l'étude de
la méthodologie de la recherche scienti-
fique chez les penseurs de l'Islam

المعراج (Fajr) 3 (38-46)

(190)

سداد عبد الكريم العلاف

دراسة الحرب عند ابن خلدون
Sudad A al- Allaf Etude de la guerre chez
Ibn Khaldun

أفاق عربية (A A) 12 8 (8-1983) (61-67)

(191)

أحمد حسين العقبي

الصراع بين الامبراطورية العثمانية وامبراطورية
الهابسبرج
Ahmed Hussein 'Aqibi La lutte entre
l'empire Ottoman et l'empire Harsbourg
مجلة كلية الآداب والعلوم الاسفعية/جامعة الملك عبدالعزيز
(1983) 3 (73-104)

(192)

طلال علامة

علاقة الإسلام باللغة العربية (رد على مقال د رشاد
دارعوت)
Talal 'Allamat Rapport de l'Islam à la langue
arabe (réponse à l'article de R Darghout)
العرفان ('Irfan) 72 6 (109-100)

(193)

حسان علوان

الدراسات العربية في أوروبا
Hassan Alwan Les études arabes en
Europe
الفكر العربي (F A) 32 5 (4-1983/6) (164-167)

(194)

هادي العلوي

لعمود الأسلامية ملاحظات في التسمية والترميم
المواقع الحيثاريحي
Hadi al-'Alawi Les époques musulmanes
remarques sur la nomination, la datation,
et la localisation géo-historique
دراسات عربية (D A) 10 19 (7-1983/7) (40-54)

(184)

ابن عسكرك

المجلس 238 في فصل أبي اسحق سعد بن أبي وقاص
(تحقيق سكية الشهابي)
Ibn 'Assakir La réunion 238 autour de
l'excellence d'Abi Ishaq Sa'ad b A Waqqas
التراث العربي (T A) 12,11 3 (4-1983/7) (187-196)

(185)

ابن العسسال، صفي الدولة أبو الفصل أسعد بن ابراهيم
بن حرجيس بن أبي البشر
كتاب الدفاع عن الأنجيل

Ibn al-'Assal Traité de la défense de
l'évangile

المجلة (Manara) 2 24 (1983) (275-286) ملخص
بالفرنسية (367-368)

(186)

توفيق أبو عشية

مصير ومعاملة أسرى الحرب في التشريعة الإسلامية
وفي القانون الدولي
Tawfiq bu 'Achatat L'attitude à l'égard
des prisonniers de guerre dans la Chari'a
musulmane et dans le droit international
مجلة الاقتصاد والإدارة (M II) 15 (1983) (127-143)
ملخص بالانجليزية (145-146)

(187)

جمال الدين عطية

ألفقه المعاصر وفق المرحلة الانتقالية
Jamal Eddine 'Atiyya La jurisprudence
contemporaine et la jurisprudence de la
phase transitoire

مجلة المسلم المعاصر (MMM) 34 9 (2-1983/4)
(7-5)

(187)

جمال الدين عطية

ألفقه المعاصر وفق المرحلة الانتقالية
Jamal Eddine 'Atiya La jurisprudence
contemporaine et la jurisprudence de la
phase transitoire

مجلة المسلم المعاصر (MMM) 34 9 (2-1983/4)
(7-5)

(188)

محي الدين عطية

دليل الباحث في التربية الإسلامية
Muhiy Eddine 'Atiya. Répertoire du che-
rcheur en Educ tion I ' minue

(202)

عبدالعزيز ابو عبيدة
القيادة في الفكر السياسي الاسلامي والمعاصر (ابو
عبيدة بن الحراح)
'Abdel 'Aziz Abu Ghanima La direction
dans la pensée politique musulmane et dans
la pensée contemporaine
مجلة الاقتصاد والادارة (M I I) 15 (1982/8) (103-89)

(203)

اسماعيل فاروقي
نظرية الانسان في القرآن الكريم
Farouqi I Théorie de l'Homme dans le
Coran
التوحيد (Tawhid) 9 (331-314)

(204)

د. لميعة فاروقي
المرأة في المجتمع القرآني
Farouqi L La femme dans la société cora-
nique
التوحيد (Tawhid) 9 (345-332)

(205)

السيد هاني فحص
بحو ادب اسلامي حقيقي (1)
Hani Fahs Vers une véritable littérature
islamique (1)
العرفان ('Irfan) 72 2 (1404/5) (73-68)

(206)

السيد هاني فحص
بحو ادب اسلامي حقيقي (3) التعابير والامتزاق عن
العرب
Hani Fahs Vers une véritable littérature
musulmane (3) La différenciation et la
séparation de l'occident
العرفان 72 5-4 (38-29)

(207)

السيد هاني فحص
بحو ادب اسلامي حقيقي (4) التمسرح الميداني في
المجتمع الاسلامي
Hani Fahs Vers une véritable littérature
musulmane (4) La théâtralité sur scène
dans la société musulmane
العرفان ('Irfan) 72 6 (31-22)

(195)

غلام بن علي
بن أخلاق القرآن
Ghulam b 'Alī Les mœurs du Coran
العروة الوثقى (U W) (حيد) 10 (1403) (112-109)

(196)

حسان صدقي العماد
رأية ثانية في معجم البلدان لياقوت الحمدي
Ihsan S al-'Amad Seconde lecture du
traité des pays de Yaqut al-Hamdi
علم الفكر (A F) 2 14 (1983/9-7) (302-263)

(197)

ؤمة العوف
لنسخ الخطبة لكتاب شرح تلويحات السهروردي
Mu mina al- Awf Les manuscrits du Livre
de Sahrawardi
لماح (Bahith) 4 5 (1983/8-7) (91-69)

(198)

عبدالحميد ميهوب عويبي
بحث في أصول الفقه مراتب نقل الخبر وحجته عند
الاصوليين
'Abdel Hamid M 'Uaissi Recherche dans
la source du dogme Hierarchies de la
transmission du fait et sa validité chez les
docteurs
اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (169-121)

(199)

محمد الهادي عيسى
عشر سنوات من البحث الجامعي الفرنسي حول العالم
العربي والاسلامي
Mohamed al-Hadi 'Issa 10 ans de reche-
rches universitaires françaises sur le monde
arabo-musulman
حوليات الجمعية التونسية (H A T) 22 1983 (247-271)

(200)

عبدالستار ابو عدة
المبادئ الشرعية للتطبيق والعلاج
'Abdel Satar Abu Ghodda Les principes
juridiques de la médication et de la guérison.
مجلة المسلم المعاصر (M M M) 35 9 (1983/7-5) (115-105)

(201)

محمد نبيل غنایم
شبهات حول التشريع الاسلامي
Mohamed Nabil Ghanayim Controverses
autour de la législation musulmane
اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (331-277)

(208)

السيد هاني فحص

بحو أدب إسلامي حقيقي (5) العادة والتوحيد
Hani Fahs Vers une véritable littérature
musulmane (5) L'adoration et l'unité
العرفان ('Irfan) 72 7 (42-32)

(209)

السيد هاني فحص

بحو أدب إسلامي حقيقي (6) مدخل نقدي إلى
انتاج المسرحي
Hani Fahs Vers une véritable littérature
musulmane (6) Prologue critique a notre
production theatrale
العرفان ('Irfan) 72 8 (54-45)

(210)

السيد هاني فحص

بحو أدب إسلامي حقيقي، المسرح العربي
Hani Fahs Vers une véritable littérature
musulmane Le theatre occidental
العرفان ('Irfan) 72 3 (1404/6) (59-50)

(211)

السيد هاني فحص

السيد والسلطان، جمال الدين الحسيني وعبد الحميد
التقيا للوحدة واقتربا عليها
Hani Fahs Le Sayyed et le Sultan, Jamal
Eddine al-Husseiny et Abdel Hamid, reun-
is autour de l'unité et sèpares pour elle
الفجر (Fajr) 4 (93-54)

(212)

السيد هاني فحص

الشهيد مرتضى مطهري
Hani Fahs Le martyr Mortada Mutahhari
الفجر (Fajr) (148-129)

(213)

ميلكس كلاين فرايكة

أبحاث هابريش نارت في تاريخ الإسلام وانتشار
اللغة العربية في أفريقيا

Miliks K Frank Les recherches
de H Barthes sur l'histoire de l'Islam et sur la
diffusion de la langue arabe en Afrique
توزيع العرب والعالم (T A A) 58 5 (1983/8) (62-51)

(214)

حليمة فرحات

قائمة المخطوطات العربية في مكتبة كلية الآداب
والعلوم الأساسية بالرباط
Farahat H Catalogue des manuscrits
Arabes de la faculté des lettres et Sciences
humaines de Rabat
مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية/جامعة محمد الخامس
(280-231) 8

(215)

د هاني نعمان فرحات

الحواجة نصير الدين الطوسي (1)
Dr Hani Nu'man Farahat Sur Nasir Eddine
al-Tussi (1)
العرفان ('Irfan) 72 2 (1404/5) (67-55)

(216)

د هاني نعمان فرحات

الحواجة نصير الدين الطوسي (2)
Dr Hani Nu'man Farahat Sur al-Tussi (2)
العرفان ('Irfan) 72 3 (1404/6) (44-31)

(217)

د هاني نعمان فرحات

الحواجة نصير الدين الطوسي (3)
Dr Hani Nu'man Farahat Sur al-Tussi (3)
العرفان ('Irfan) 72 5-4 (63-51)

(218)

السيد محمد حسين فضل الله

شهادة الإسلام السيد محمد باقر الصدر في دوره
الإسلامي الفاعل
Fadi-Allah S M H Le martyr de l'Islam
Sayyed M B al-Sadr et son rôle islamique
militant
الوحدة الإسلامية (W I) 3 (1404/7/13) (34-31)

(219)

السيد محمد حسين فضل الله

مسألة المرأة في مصابها الإسلامي
Fadi-Allah S M H La question féminine
et la réponse musulmane
الفجر 3 (122-116)

(220)

السيد محمد حسين فضل الله

في ظل التربية القرآنية
Fadi-Allah S M H A l'ombre de l'éducation

table compréhension de l'Islam et le
renouveau de l'adhésion

العروة الوثقى (حسب) 10 (1403) (96-108)

(227)

أس القاص، أبو العباس أحمد بن أحمد الطبري
العدادي

أدب القاضي (حسين حلف الحوري)

*Ibn al-Qas La morale du juge (Hussein
Kh al-Juburi)*

محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة أم القرى
(24-7) (1403-1402) 6 6 (M K Sh D I)

(228)

ناهض قديم

النشأة الاجتماعية عند أس الحاج

*Dr Nahid Qadih La socialisation chez
Ibn al-Haj*

العرفان ('Irfan) 3 72 (1404/6) (88-93)

(229)

د يوسف القرصاوي

ظاهرة التكامل في نظام الإسلام

*Qardawi Y Dr Phénomène de la complé-
mentarité dans l'organisation musulmane*

الوحدة الإسلامية (W1) 3 (1404/7/13) (35-40)

(230)

أس القطان (أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك
الكتامي الحميري)

مصادر الأحكام الصغرى (تحقيق أبو عبد الرحمن
بن عقيل الطاهري)

*Ibn Qattan Sources des jugements se-
condaires*

علم الكتب (A K) 4 2 (1983/7) (202-213)

(231)

مناع خليل القطان

العقيدة والمجتمع

Manna' Khalil al-Qattan La foi et la société

محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالاحساء/جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية (D I Sh K M) 2 2

(1403-1402) (697-731)

Coranique

التوحيد (Tawhid) 9 (111-102)

(221)

السيد محمد حسين فضل الله

المجتمع الإسلامي المودحي في إطار العلاقات
الإنسانية

*Fadi-Allah S M H La société musulmane
exemplaire dans le cadre des rapports
humains*

العرفان ('Irfan) 1 72 (1404/4) (25-35)

(222)

السيد محمد حسين فضل الله

حركة الاجتهاد أمام قضية التطور

*Fadi-Allah S M H Le mouvement de
l'Ijtihad et la question de l'évolution*

العرفان ('Irfan) 3 72 (1404/6) (4-16)

(223)

السيد محمد حسين فضل الله

خط الخط أو بطل الخط

*Fadi-Allah S M H Ligne de l'injuste et
deviation (vers l'injuste) de la ligne*

العرفان ('Irfan) 4-5 72 (11-4)

(224)

السيد محمد حسين فضل الله

شهر رمضان في حركة الشخصية الإسلامية

*Fadi-Allah S M H Le mois de Ramadan
dans le mouvement de la personnalité
musulmane*

العرفان ('Irfan) 6 72 (11-5)

(225)

محمد شوقي الفخري

الإسلام وعدالة التوزيع أو خط التوازن الاقتصادي
بين أفراد المجتمع في دول العالم

*M Sh Al-Fanjari L'Islam et la juste distri-
bution ou la sauvegarde de l'équilibre
économique entre les membres de la
société dans les pays du monde entier*

الملق اقتصادي (A I) 4 14 (1983/4) (67-87)

(226)

أبو بكر القادري

البقعة الإسلامية الحققة مشروطة بنهم حقيقي للإسلام
وتحديد الارتباط به

*Abu Bakr al-Qadiri L'éveil musulman
authentique est conditionné par la véri-*

(238)

محيد الدين ميهاج الدين كامل
الصلح في الشريعة الإسلامية (اطروحة دكتوراه/
جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة
باليمن)
Majid Eddine M Ed Kamel Le concordat
dans la chari'a musulmane
(440-439) (1403) 14 (A Sh) اصواء الشريعة

(239)

عبد اللطيف حاسم كانو
مصاحف بالبحرين تعود للقرن الأول الهجري (صور)
'Abdel Latif J Kano Corans revenant au
1er siecle de l'hégire aux Bahreiyne
(photographies)
الوثيقة (Wathiqah) 3 2 (1093/7) (149-102)

(240)

عوف محمد الكفراوي
الرقابة المالية في المصارف وبنوك المال الإسلامية
بين الذاتية والشرعية
'Awf Mahmud al-Kafrawi Le contrôle fi-
nancier des institutions musulmanes entre
le subjectivisme et la legalite
اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (371-333)

(241)

د مهدي كشيشي

Galchani Dr M Méthode de la connais-
sance de la nature dans le saint Coran
التوحيد (Tawhid) 9 (286-239)

(242)

اية الله مهدي الكني
شمولية القرآن الكريم
Kanni M (Ayatullah) La totalité du Coran
التوحيد (Tawhid) 9 (95-68)

(243)

وجيه كوثراني
العرو الثقافي العربي المهد والمتواق مع الاستعمار
الحديث في الوطن العربي
Wajih Kawtharani L'invasion culturelle
occidentale préparatrice et parallèle a la

(232)

سيد قطب
الى المتأقلين عن الجهاد
Sayyed Qotb A ceux refusant le Jihad
الوحدة الإسلامية (W1) 1 (1404/5/30) (34-32)

(233)

سيد قطب
«لا إله إلا الله» مبع حياة
Sayyed Qotb L unite divine mode de vie
الوحدة الإسلامية (W1) 0 (1404/5) (22-16)

(234)

عبدالله بن قعود (واحد)
بحث في البيوع
Abdallah b Qu ud (et autres) Etude sur
les ventes
مجلة البحوث الإسلامية (MB1) 7 (1403/8-7) (19-106)

(235)

ابن القيسراسي
صفوة التصوف (مخطوط)، تحقيق وتحليل عادة
المقدم عدة
Ibn al-Qaysarani Elite de l'ascèse (mans)
تاريخ العرب والعالم (TAA) 5 (1983/10-9) 60-59
(101-100)

(236)

نيبور كارستن
الشرق بعيون نيبور مشاهدات رحلة الماني عن
الشرق منذ أكثر من 200 عام (ترجمه)
Nibor Karsten L'orient vu par Nibor, les
observations d'un voyageur allemand
depuis plus de 200 ans (Traduction)
الوثيقة (Wathiqah) 3 2 (1983/7) (198-174)

(237)

عبد العزيز كامل
النشأ من الاعتراض الى البناء
'Abdel 'Aziz Kamel Les jeunes, de l'alie-
nation à la construction
مجلة المسلم المعاصر (MMM) 9 (1983/7-5) 35
(34-19)

- (18-9) *colonisation de la nation arabe*
 شؤون عربية (Sh A) 27 (1983/5) (41-23)
- (250) محمد جمال الدين محفوظ
 الغر الحربي الاسلامي في فتح مكة
Mohamed Jamāl Eddine Mahtuz L'art militaire musulman lors de la conquête de la Mecque
 الدارة (Dara) 3 8 (1983/3-1) (27-20)
- (251) السيد جعفر مرتضى
 ولاية الفقيه في صحبة عمر بن حنظلة وغيرها
Ja'far Murtada «Wilayat el-Faqih» dans la chronique «Sahihah» de 'Omar b Handalah
 التوحيد (Tawhid) 1403/10-9 (75-66)
- (252) السيد جعفر مرتضى
 الحروف المقطعة في القرآن الكريم
Murtada S J Les lettres isolées dans le Coran
 التوحيد (Tawhid) 9 (203-208)
- (253) عدنان مرديم بك
 ادريس شاه الانسان الصوفي والمعلم المرشد
'Adnan Mardam Bek Idriss Chah le souffi et maître spirituel
 الموقف الانسي (M A) 148 (1983/8) (136-148)
- (254) الصفصامي احمد المرسي
 الدولة العثمانية والولايات العربية
Safsafi Ahmed al-Mursi L'Etat Ottoman et les wilayas arabes
 الدارة (Dara) 4 8 (1983/4) (99-68)
- (255) محمد علي محمد المرصفي
 فيم برسويه في العصر الفراسي لتحليل المواقف من قصة يوسف عليه السلام
Mohamed A M al-Marsifi Valeurs éducatives des paraboles coraniques Analyse des positions à partir de l'Histoire de Joseph
 مجلة كلية التربية/جامعة ام القرى (M K T) 10 (1982/10) (151-109)
- (244) علي الكوراني
 دراسة في الخريطة السياسية لعصر الطهور
Ali Korani Etude sur la carte politique de l'ère de l'émergence
 الفجر (Fajr) 2 (151-139)
- (245) حيان لويحي سكارميوتي وبوا لاند
 صقلية الاسلامية ومهد الى سارة العربية اليزيدانية
J L Skarfiyouti & P Land La Sicile musulmane e' le berceau de la civilisation arabo-musulmane
 تاريخ العرب والعلم (T A.A) 55 5 (1983/5) (43-36)
- (246) عبدالغريز بن محمد اللعيلم
 موقف الامويين من الموالي
'Abdel 'Aziz b M al-Limalim La position des Ommayyades à l'égard des «Mawalis»
 مجلة مركز البحوث (M M B) 2 (1983/10) (142-115)
- «247» علي مبارك
 الدراسات الاسلامية تخصص ومشكلات
Ali Mubarek Les études Islamiques spécialisation et problèmes
 الفكر العربي (F A) 32 5 (1983/6-4) (181-178)
- (248) احمد كمال اموالجد
 محاولة لتوطيف الثقافة الاسلامية في تحقيق تعبيرات اجتماعية وسياسية في المجتمعات العربية والاسلامية
Ahmed K Abu al-Majd Essai de fonctionnaliser la culture Islamique pour arriver à des changements socio-politiques dans les sociétés arabo-islamiques
 شؤون عربية (Sh A) 29 (1983/7) (27-8)
- (249) رضا محمد محرم
 الحركات الاسلامية والعنف (الاحوان المسلحون)
Reza M Muharram Les mouvements musulmans et la violence (Les frères musulmans)
 مجلة المسلم المعاصر (M M M) 35 9 (1983/7-5)

(263)

صبري محمد عبدالله مبارك

السنة كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي
Sabri M A Mubarak La Sunna comme
source de jurisprudence

محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالاحساء/جامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية (2) (1402-1403)
(20¹-27)

(265)

د علي المعطي

سيب — حرجية لدولة المدينة في عهد الرسول (ص)
(2)

Dr Ali al-Mu'ti La politique extérieure
de l'état médinois à l'époque du prophète (2)
العرفان (Irfan) 82 8 (55-66)

(264)

د علي المعطي

السياسة الخارجية — دولة المدينة في عهد الرسول (ص)
(1)

Dr Ali al-Mu'ti La politique extérieure de
l'Etat médinois à l'époque du prophète
العرفان (Irfan) 72 7 (73-8¹)

(266)

حسين معي
العبوي

Hussein Ma'an La soumission
الفجر (Fajr) 1 (77-112)

(267)

ميلاد المقرحي

سياسة التعليم الإيطالية تجاه المسلمين في ليبيا
1922-1911

Milad al-Maqrahi La politique italienne
de l'enseignement vis à vis des musulmans
en Lybie 1911 1022

محلة البحوث التاريخية (M B T) 2 5 (1983/7) (319-327)

(268)

محمد الميوي

مصادر العربية لتاريخ المغرب (2)

Manuni M Les références arabes de l'histoire
marocaine

محلة كلية الآداب والعلوم الإسلامية/جامعة محمد الخامس
(230-121) 8

(256)

هاني عبدالوهاب الموعشلي

الحديث في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في
فكر جمال الدين الأماني (رسالة ماجستير، جامعة
الاسكندرية — كلية الآداب 1982)

Hani A al-Mar'achli La modernisation de
la pensée Islamique contemporaine Etude
de la pensée de Afghani

السياسة الدولية (S D) 72 19 (83/4) (212-211)

(258)

عبدالحميد مزيان

النور بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن
خلدون

Mizyan A L'équilibre entre la pensée reli-
gieuse et la pensée scientifique chez Ibn
Khalidun

المجلة العربية للثقافة (M A Th) 9 (98¹/9) (72-63)

(259)

مسألة التحريف في القرآن (تقديم لتفسير العلامة
اسيد محمد حسين الصنصاني) محمد تقي برهيم
Mohamed T Ibrahim La question de la
falsification du Coran

الوحدانية (Tawhid) 6 (32-18)

(260)

د فكري مشكور

عريضة الاسم — حقيقتها، دورها، موقف الإسلام منها
Fakhri Machkur L'instinct d'appartenance,
sa vérité, son rôle et position de l'Islam
à son égard

الإصواء (Adwa) (1404/7/3) (99-82)

(261)

الشهيد مرتضى المطهري

العلم واليمان

Martyr Murtaza Mutahhari Science et Foi
العرفان (Irfan) 4-5 72 (28-20)

(262)

الشهيد مرتضى المطهري

الجهاد أو مسؤولية الشهيد

Martyr M Mutahhari Le Jihad et la respo-
nsabilité du martyr

الوحدة الإسلامية (W I) 0 (1404/5) (15-12)

la caux et son cheminement chez les savants de l'Islam

اصواء الشريعة (A Sh) 14 (1403) (29-63)

(275)

د عبدالله مهد النفيسي
الله قد يبصر العادل الكافر ولا يبصر المؤمن الظالم
Nafissi A F Dr Allah peut anister l'infidel
juste contre le croyant injuste

الوحدة الإسلامية (W I) 4 (1404/12) (18-16)

(276)

السيد محمود الهاشمي
الطيرة الكونية أو الأساس العقائدي للإسلام
Mahmud al-Hashimi La conception universelle ou la base doctrinale de l'Islam
التوحيد (Tawhid) (1403/10-9) (127-138)

(277)

السيد محمود الهاشمي
ملاحق الاقتصاد الإسلامي في القرآن الكريم

Mahmud al-Hashimi Aperçu de l'économie islamique dans le Coran

التوحيد (Tawhid) 9 (129-168)

(278)

عبدالكريم اليافي
الدين والاحياء الروحي في الوطن العربي اليوم
دالتهما في الحوار الثقافي مع أوروبا العربية. تناعد
أم لقاء
'Abdel Karim al-Yafi La religion et la re-construction spirituelle de la nation arabe, leurs significations dans le dialogue culturelle Espace ment ou rencontre?

شؤون عربية (Sh A) 28 (1983/6) (72-89)

(279)

1 سالم يقوت
مدخل لقراءة كتاب (الحدود في الأصول) لباحي
الاندلسي
A Salem Yeghout Prologue à la lecture du livre «Hudud fil Usul» de Baij Andalussi
محلة كلية الآداب والعلوم الأسقفية/جامعة محمد الخامس
(M K A U I) 8 (81-94)

(269)

شوكت المنلا
العلم والدين توأمان
Shawkat al-Munla' La science et la religion deux jumeaux

العروة الوثقى (حبيب) (U W) 10 (1403) (115-113)

(270)

عبدالله بن سليمان بن مغيص
نظرية براءة المتهم حتى تثبت ادانته وحطها من
الاعتبار في الشريعة الإسلامية
Abdallah b S b Mani' Théorie de l'innocence du soupçonné jusqu'à preuve du contraire et son degré de considération dans la Shari'a musulmane

محلة البحوث الإسلامية (M B I) 7 (1403/8-7) (290-303)

(271)

عبدالرحمن حسكة الميдами
تعريف الجهاد ومجالاته
'Abdel Rahman H al-Maydani Définition du Jihad et de ses champs d'application
محلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية/جامعة أم القرى
(M K Sh D I) 6 (1402-1403) (233-273)

(272)

الصادق الميسلوي
الحشيشة الارهاب والسياسة في الاسلام الوسيط
Sadiq al-Mayssawi Hachicha, le terrorisme et la politique en Islam médiéval
جوليت الجامعة التونسية (H J T) 22 (1983) (285-292)

(273)

مالك بن مبيي
انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث
Malek Bennabi L'œuvre des orientalistes et son effet sur la pensée Islamique contemporaine
الفكر العربي (F A) 5 (1983/6-4) (130-144)

(274)

السيد صالح عوص محمد المخار
تعريف العلة ومسالكها العقلية عند الأصوليين
Sayyed Saleh I M al-Najar Définition de

(280)

محمد زكريا يكن

الإسلام ومستقبل الحضارة

Mohamed Z Yaken *L'Islam et l'avenir de la civilisation*

مجلة العلوم الاجتماعية (M U I) 2 11 (1983/6) 239-

(242)

يعلن للمشاركين الكريم عن استعداد «المكتبي»
لتزويده بنسخ مصورة للمقالات الواردة هنا، شرط
أن لا يريد الطلب عن الحدود المعقولة وبعد
استحصل موافقة أصحاب الشأن في هذا الأمر.

أسماء المجلات العربية

(7) الباحث. دار الباحث ص ب ٥٦٦ - ١١٣، بيروت - لبنان

LE CHERCHEUR Maison du chercheur B P 5660-113, Beyrouth-Liban

(8) مجلة البحوث الإسلامية ص ب ٢٢٥٧١، الرياض - السعودية

REVUE des Recherches Islamiques B P 22571 Riyad-Arabie Saoudite

(9) تاريخ العرب والعالم: دار النشر العربية ص ب ٥٩٩٥، بيروت - لبنان

HISTOIRE des ARABES et du MONDE Pres-ses arabes B P 59095

(10) التراث العربي: اتحاد الكتاب العرب ص ب ٣٢٣، دمشق - سوريا

TURATH al-ARABIE (Patrimoine Arabe) Union des ecrivains arabes B P 323 Damas-Syrie

(11) التوحيد الجمهورية الإسلامية في إيران طهران ص ب ٣١٩٥ - ١٥٨١٥

TAWHID (Unicité, Monoteisme) Téhéran B P 3195-15815 RT Iran

(12) حوليات الجامعة التونسية: الجامعة التونسية/ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ٩٤ شارع ٩ أبريل ١٩٣٨، تونس - تونس

ANALEs de l'UNIVERSITE TUNISIENNE Université de Tunis Faculté des Lettres et Sciences humaines 94 Bd 9 Avril 1938, Tunis-Tunisie

(1) الآداب: دار الآداب، ص ب ٤١٢٢، بيروت - لبنان

AL-'ADAB (Littératures) Dar Al-'Adab, B P 4132, Beyrouth-Liban

(2) الأصواء. الجمهورية الإسلامية في إيران/ قم ص ب ٣٥٢

Les LUMIERES RT Iran-Qum B P 352 (3) أضواء الشريعة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ كلية الشريعة الرياض/ السعودية

ADWA' ACHARI'A (Lumières de la Charri'a) Université de l'Imam Mohamed ben Sa'ud Faculté de Charri'a, Riyad-Arabie Saoudite

(4) أفاق الاقتصادية: اتحاد غرف التجارة والصناعة/ قسم الدراسات والبحوث، ص ب ٣١٤،

أوطني - الإمارات العربية المتحدة

HORIZONS ECONOMIQUES Union des Chambres de Commerce et d'Industrie, Département des études et recherches B P 3014 Abu Dabi-Les Emirats Arabes Unies

(5) أفاق عربية. دار أفاق عربية للنشأة والنشر ص ب ٤٠٣٢، بغداد - العراق

HORIZONS ARABES: Maison de 'Afaq 'arabiya pour la presse et la publication B P 4032 Bagdad-Iraq

(6) مجلة الاقتصاد والإدارة REVUE d'ECONOMIE et d'ADMINISTRATION

(21) **العرفان**: مجلة العرفان ص ب ٢٧٥، بيروت -
لبنان هاتف ٢٥٦٥٥

Al-'IRFAN (Mysticism) Revue du 'Irfan
B P 2750 Beyrouth-Liban

(22) **المجلة العربية للعلوم الانسانية** جامعة
الكويت ص ب ٢٦٥٨٥، الصفاة - الكويت

REVUE ARABES des SCIENCES HUMAINES
Université du Kuwait B P 26585 Safa-
Kuwait

(23) **مجلة العلوم الاجتماعية**: جامعة الكويت ص ب
٥٤٨٦، الكويت - الكويت

REVUE des SCIENCES SOCIALES Uni-
versité de Kuwait B P 5486

(24) **العروة الوثقى**. حيف ص ب ٨٢، سويسرا

Al-'URWAT al-WUTHQA Genève B P 82
Suisse

(25) **الفجر**: مكتب الاعلام الاسلامي - الحوزة العلمية /
قم - الجمهورية الاسلامية في ايران

Al-FAJR Service de l'information islamique
Ecole théologique de Qum R I Iran

(26) **فصول**: الهيئة المصرية العامة للكتاب شارع
كورنيش النيل - بولاق القاهرة - مصر

FUSUL (Chapitres, Saisons) Organisation
egyptienne générale du Livre Bulaq Caire-
Egypte

(27) **الفكر العربي**: معهد الانماء العربي ص ب
٥٥٦٤ - ١٤، بيروت - لبنان

Al-FIKR al-'ARABI (La pensée arabe) Insti-
tut du développement arabe B P
4655-14 Beyrouth-Liban

(28) **علم الفكر**: وزارة الاعلام ص ب ١٩٢، الكويت -
الكويت

UNIVERS de la PENSEE Ministère de l'in-
formation B P 193 Kuwait

(29) **الكتاب السنوي لعلم الاجتماع**: جامعة القاهرة
- كلية الآداب الحيرة/ القاهرة - مصر

ANNALE de SOCIOLOGIE Université du
Caire-Faculté de lettre Caire-Egypte

(30) **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية**: جامعة
الملك عبدالعزيز/ كلية الآداب والعلوم الانسانية
ص ب ٩٠٣٢

(13) **الدائرة**: دار الملك عبدالعزيز، ص ب ٢٩٤٥،
الرياض - السعودية

(14) **دراسات عربية**: دار الطليعة ص ب ١١١٨١٢،
بيروت - لبنان

ETUDES ARABES Dar Attal'ia B P 111813
Beyrouth-Liban

(15) **دراسات العلوم الانسانية**. الجامعة الاردنية
عمان - الاردن

ETUDES en SCIENCES HUMAINES Uni-
versité Jordanienne 'Amman-Jorda-
nie

(16) **السياسة الدولية**. مركز الدراسات السياسية
والاستراتيجية بالاهرام، شارع الحلاء،
القاهرة - مصر

POLITIQUE INTERNATIONALE Centre des
études politiques et stratégiques
d'Al-Ahram Bd al-Jala' Le Caire-
Egypte

(17) **شؤون عربية**: جامعة الدول العربية/ الأمانة
العامة - وحدة المحلات شارع حيدر الدين
ناشأ، تونس - تونس

AFFAIRES ARABES Ligue des Etats Ara-
bes Secrétariat générale-Unité des
Revue Bd de Khayr Eddine Bacha
Tunis-Tunisie

(18) **عالم الكتب**. دار تقيف للنشر والتأليف ص ب
١٥٩، الرياض - السعودية

MONDE des LIVRES Maison de Tha'qif
pour la diffusion et l'édition B P
1590 Riyad-Arabie Saoudite

(19) **المجلة العربية للثقافة**: المنظمة العربية للتربية
والثقافة والعلوم/ إدارة الثقافة ص ب
٤٤٢، تونس - تونس

La REVUE ARABE Pour la Culture Organi-
sation arabe pour l'éducation, la cu-
lture et les Sciences Administration
de la Culture B P 4420 Tunis-Tu-
nisie

(20) **العرب**: دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر
شارع الملك فيصل، الرياض - السعودية

Les ARABES Maison de Yamama pour la
recherche, la traduction et la diffu-
sion Riyad-Arabie Saoudite.

العربية بدمشق ص ب ٣٢٧، دمشق - سوريا

REVUE du SEMINAIRE de la LANGUE ARABE de Damas Le Seminaire de la Langue Arabe à Dams B P 327 Damas-Syrie

(38) **مجلة مركز البحوث**: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية ص ب ١١، الرياض - السعودية

REVUE de CENTRE de RECHERCHE Université Islamique de l'Imam Mohamed ben Sa'ud B P 18011 Riyad-Arabie Saoudite

(39) **مجلة المسلم المعاصر**: مؤسسة المسلم المعاصر، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ص ب ٢٨٥٧، الصفاة - الكويت

REVUE du MUSULMAN CONTEMPORAIN Fondation du musulman contemporain Maison des recherches scientifiques, de publication et de diffusion B P 2867 Safat-Kuwait

(40) **المنارة**: جمعية المرسلين اللبنانيين اكثريكية المرسلين اللبنانيين، حوية - لبنان

Al-MANARA Association des missionnaires libanais Juniya-Liban

(41) **الموقف الأدبي**: اتحاد الكتاب العرب ص ب ٢٢٣٠، دمشق - سوريا

POSITION LITTERAIRE Union des écrivains arabes B P 3230 Damas-Syrie

(42) **الوحدة**:

Al-WAHDA (L'unité) CNCA 146 Rue Montmartre 75002 Paris

(43) **الوحدة الإسلامية**: المكتب الاعلامي لتجمع العلماء المسلمين بيروت - لبنان

UNITE ISLAMIQUE Bureau de l'information de l'assemblée des 'Ulamas Musulmans Beyrouth-Liban

REVUE de la FACULTE de LETTRE et des SCIENCES HUMAINES Faculté des Lettres et Sciences humaines B P 9032 Riyad-Arabie Saoudite

(31) **مجلة كلية اصول الدين**: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية/ كلية اصول الدين ص ب ١٧٩٩٩، الرياض - السعودية

REVUE de la FACULTE de 'USUL EDDINE Université de l'Imam Mohamed ben Sa'ud B P 17999, Riyad-Arabie Saoudite

(32) **مجلة كلية التربية**: جامعة ام القرى/ كلية التربية ص ب ١٦٢٩، مكة المكرمة - السعودية

REVUE de la FACULTE de l'EDUCATION Université 'Um al-QURA, Faculté de l'éducation B P 1629 Mecque-Arabie Saoudite.

(33) **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**: جامعة ام القرى/ كلية الشريعة مكة المكرمة - السعودية

REVUE de la FACULTE de CHARIA et des ETUDES ISLAMQUES Université 'Um al-QURA Mecque-Arabie Saoudite

(34) **مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**: جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية/ الاحساء - السعودية

REVUE de la FACULTE de CHARIA et des ETUDES ISLAMQUES Université de l'Imam Mohamed ben Sa'ud Ahsa - Arabie Saoudite

(35) **اللسان العربي**: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/ مكتب تسيق التعريب ص ب ٢٩

La LANGUE ARABE L'organisation arabe pour l'éducation, la culture et les sciences Bureau de coordination de l'arabisation B P 290 Rabat-Maroc

(36) **مجلة مجمع اللغة العربية الاردني**: مجمع اللغة العربية الاردني ص ب ١٣٢٦٨

REVUE du SEMINAIRE de LANGUE ARABE Seminaire de la Langue arabe en Jourdanie B P 13268 La Jourdanie

(37) **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**: مجمع اللغة

Femme	مرأة
18 37 46 51 158	219 204 50
Marriage	زواج
160	137
Mawall	الموالي
	246
Esclavage	العبيودية
	266
Elite	الخبطة
	124

TABLE Des REVUES – Langues Européennes –

A AR V 5*	Le MESSAGE de l'ISLAM Shahid Beheshti
'ABAB V 1	B P 41-2334 Iran
A F V 27	M K A A I V 30
AFKAR 55 Banner St London WC1Y 8PX	M K A A I V 30
AJAB Centre Culturel Islamique de Gre-	M K A D V 31
noble 4 Rue Jean Jacques Rousseau	M K S D I V 33
38000 Grenoble	M K S D I V 34
A SH V 3	M M M V 38
A W V 24	M M L A A V 36
'IRFAN V 22	M M L A D V 37
D A V 14	M M M V 39
D A I V 15	AL-NAHDAH Fifth Floor, Bangunan, PER-
Esprit 19 Rue Jacob 75006 Paris	KIM Jalah Ipoh, Jajan Tun Dr
ETUDES ISLAMIQUES BP 10 261 Dakar	Ismail Kuala Lumpur 13-03
Liberté Sénégal	ORIENT Mittelweg 150 2000 Hamburg 13
F A V 28	Tel (040) 44 14 81
FAJR V 25	PEUPLES MEDITERRANEENS B P 1907-
FUSUL V 26	75 327 Paris Cedex 07
HALYAT V 44	S D V 16
L'HISTOIRE 57 Rue de Seine 75006 Paris	SH A V 17
H J T V 12	T A V 10
HERODOTE 1 Place Paul-Painlevé	T A A V 9
75005 Paris	TAWHID V 11
K S I I V 29	AI-TAWHID B P (3190-15815) Téhéran-Iran
L A V 35	Revue TIERS MONDE 58 Boulevard Arago
LISAN AL 'ARABI B P 290 Rabat Maroc	75013 Paris
M A A I V 21	W I V 43
M A T V 19	WIHDAT V 42
M B I V 8	

SCIENCES

علوم

9 14 15 24 41 57 59 63 107 120 126 140

269 261 189 143 127

Médecine

طب

30 110

200 136 52 41

Nature

طبيعة

250

241 142

Lignage

اسلاف

154

Traduction

ترجمة

85

Astronomie

فلك

53

Psychologie

علم النفس

169 167

Botanique

النبات

58

SITUATION DES MUSULMANS

واقع الاسلام الراهن

22 43 56 82 93 98 101 147

Problèmes actuels

مشاكل راهمة

26 32 53 64 105 112 130 137

171 14

Sectarisme

فئس (طائفية)

14

Les Musulmans en—

المسلمون في

U.R.S.S

الاتحاد السوفييتي

7

92 22

France

فرنسا

25

Europe

اوروپا

69

Afrique

افريقيا

91 104 138 142

Afghanistan

افغانستان

141

78 77 76

Liban

لبنان

14

SOCIOLOGIE

اجتماع

38 52 63 80 83 93 101 103 114 116 117

248 288 182 124 94 90

136 146

Famille

اسرة

89 153

158

UNITE

وحدة

31 57 93

211 156 141 49 38 26

Unité

توحيد

83 118 119

208 148 81 43

Unité de Maroc

توحيد المغرب

166

Capitalisme	رأسمالية
	163
Pacte	صلح
	238 64
Dhima	ذمة
	104
RELIGIONS	ديانات
Christianisme	المسيحية
65 134	185
Judaïsme	يهودية
11	
REVOLUTION	ثورة
21 42 46 67	244 63 62 61 57
Islam et défi contemporain	الإسلام وتحديات العصر
1 3 47 60 78 84 93 96 98 113 125 129	148 147 133 132 131 94 69 42 17 3 1
145 157	223 222 221 218 202 187 180 172 149
	273 256 248 243 237 233 232 231 226
Mouvements Islamique	حركات اسلامية
74 95 148 161	
Iran	ايران
19 64 70 86 115	
Revolution 1920 (IRAK)	ثورة العشرين (العراق)
	96 95
Amal	حركة أمل
	108 107
Jabal 'Amel	جبل عامل
	118 147
Algérie	الجزائر
	153
Les Frères Musulmans	الاخوان المسلمون
	249
SAGESSE	حكمة
6 17 101 149	276 260 80 4
Soufisme	تصوف
4 155	253 235 150
Morales	اخلاقيات
32 44	195 162 12
Philosophie	فلسفة
5 35 50 60 66 76 97 114 117 121 150	151 110 90 88 82 31
Banques	مصارف
	181 151 101 27
Esthétiques	جماليات
	48
Filrat	فطرة
	١٢٧

Guerres	حروب
46 77	250 238 190
Prisonniers de guerre	اسرى
	271 187 186
LETTRES	الآداب
	209 179 171 170 186 32 23
Langue	لغة
142	213 192 124 86 59
ORIENTALISME	الاستشراق
	106 102 94 73 67 66 60 54 39 32 28 21
	273 236 213 199 194 160 123 120 119
REFERENCES-SOURCES	مصادر، مراجع
74	214 123 199 193 188 173 129 67 54
	267 247
Manuscrits	مخطوطات
22 123	214
REGIME POLITIQUE	نظام الحكم
12 61 64 71 75 106	266 229 161 111 104
Califat, Imamet	خلافة، ائمة
20	161 135 72 68 25
Politique	سياسة
40 47 53 60 67 68 72 73 81 84 90 95	272 265 264 248 244 149 198 110 7
109 128 130 135 139 147 161	
Choura	شورى
33 70	72
Wilayat	ولاية
68 82	251 72 61 59
Commandement	امرة
	202
RELATIONS Des MUSULMANS	علاقات المسلمين
Internationales	دولية
48 56 69 71 72 92 137 138 143	265.264 35
Avec l'occident	مع العرب
94 151	267 243
Avec l'europe	مع اوروبا
	278 191 174 153 120 75 24
Minorité	القلية
81	
Etudes comparées	دراسات مقارنة
	258 206 186 89

Al-Kufi (Abu-Ahmed ben-A'tam)	الكوفي (أبو أحمد بن أعتم)	109
Ibn-Nabl (Malek)	ابن نبل (مالك)	273
Al-Nabulsi (Abdul-Ghani)	النبلسي (عبد الغني)	51
Ibn Al-Qas (Abul-'Abbas al-Baghdadi)	ابن القاص (أبو العباس البغدادي)	227
Ibn Al-Qattan (Abul-Hassan al-Himyari)	ابن القطان (أبو الحسن الحميري)	230
Ibn Al-Qayssarani	ابن القيسراني	235
Sayyed Qutb	سيد قطب	233.232
Al-Razi (Abu-Bakr)	الرازي (أبو بكر)	142
Ibn-Razin	ابن رزين	130
Ibn-Sab'in (Abu-Mohamed al-Ashbili)	ابن سبعين (أبو محمد الأشبيلي)	128
Al-Sadr (Mohamed Baqir)	الصدر (محمد باقر)	218
Al-Sadr (Moussa)	الصدر (موسى)	107
Al-Sahrawardi	السهروزي	197
Shar'i'ati ('Ali)	علي شريعة	133 132 131 42
Tabataba'i	طباطبائي	259 9 5
Al-Timimi (Ahmed ben-Bassam al-'Utaybi)	التميمي (أحمد بن بسام العتيبي)	126
Ibn-Tufayl	ابن طفيل	181
Al-Tusi (Nasir Eddine)	الطوسي (الخواجة نصير الدين)	217 216 215
Mutahhari (Sheikh Murtaza)	مطهرى (الشيخ مرتضى)	262 261 212

JIHAD

42 77 135

Armées

36

جهاد

150 108 105 96 95 78 77 76 51 18 11 6

262 232

جيوش

56 30 29

Al-Afghani (Jamal Eddine)	الإفغامي (جمال الدين)	256 211 49
'Alayil	علايلي	257 33
Al-Andalussi	الاندلسي	279
Al-Ash'ari	الأشعري	111
Al-Ashbīlī ('Abdul-Haq)	الأنشيلي (عبدالحق)	153 161
Ibn-'Assakir	ابن عسكركر	184
Ibn al-'Assal (Safīl-Dawla Abul-Fadl)	ابن العسال (صفي الدولة أبو الفاضل)	485
Avicenne	ابن سينا	2
Al-Daynouri (Abi-Hanifa)	الديموري (أبي حنيفة)	58
Al-Dhahabi	الذهبي	157
Ibn al-Haj	ابن الحاج	228
Al-Hamawi (Yaqut)	الحموي (ياقوت)	196
Ibn-Hanbal (Ahmed)	ابن حنبل (أحمد)	71
Al-Harrani (Thabit Ibn-Qurrat)	الحراسي (ثابت بن قرة)	55
Idrisa'Shah	إدريس شاه	253
Ibn-Jamīl (Abu al-Hasan al-Ma'saffri)	ابن جميل (أبو الحسن المصافري)	50
Al-Jawziya (Ibn-Qayim)	الجزوية (ابن قيم)	124
Al-Jazri (Rabī' al-Zaman)	الجزري (ربيع الزمان النوراني)	46
Ibn al-Jazzar (Abu-Ja'far al-Qayrawani)	ابن الجزار (أبو جعفر القيرواني)	239 45
Kashf al-Ghita' (Ja'far)	كاشف الغطاء (جعفر)	18
Ibn-Khaldun	ابن خلدون	27
Al-Khawarizmi	الخوارزمي	258 195 190 164 155 89 47 44 40 10
Khomeini (Ayatullah)	الخميني (آية الله)	53
162		

GEOGRAPHIE

28 43 47 53 79 90 104 127 137 161

Voyages

جغرافية

196 193

رحلات

HISTOIRE

99 114 120 131 142 146

Ibn 'Abad

Amawi

Algérie

Ethiopie

Futuhat-s

L'aube de l'Islam

Sicil

Ottoman

Moroc

Jabal 'Amil

Mohamed 'Ali

Najd

Quds

تاريخ

272 194,177 169 155 33

ابن عباد

126

اموي

246 98

الحرائر

150

الحبشة

109

فتوحات

250 112

صدر الاسلام

265 264 202 175 161 103 94 68

صقلية

245 113

علماني

254 211 191 91

المغرب

166 124 101

جبل عامل

118 117

محمد علي

106

بحر

125

القدس

159



ILLUSTRES

Mohamed 'Abdah

'Abdul-Hamid (Sultan)

'Abdul-Wahab (Mohamed)

اعلام

محمد عبده

49

عبد الحميد (السلطان)

211

عبد الوهاب (محمد)

125

Prière

الصلاة
87

DROITS

حقوق

Lois

58 70 133

قوانين

270 187 52

Droits comparés

قوانين مقارنة

37 36

Jurisprudence

قضاء

270 25

ECONOMIE

اقتصاد

8 52 84 11

277 234 225 84 19

Banques

مصارف

13 154 159

Terre

ارض

39

152

Finances

ملكية

152

240 83

Travail

عمل

162

Capitalisme

رأسمالية

163

Prix

تسعير

93

EDUCATION

تربية

79 85 149

248 243 228 220 188 163 159 122 74

278 255

L'Arabie Saoudite

السعودية

125

La Lybie

ليبيا

267

INDEX DES SUJETS

فهرست الموضوعات

CHARI'A

شريعة

44 49 140

116 105 100 99 88 62 61 37 36 34 16 15

230 222 219 201 200 187 177 158 137

279 277 275 274 270 257 238 234

Interprétation du Coran

تفسير

116 117 150 156

114 106 79 70 64 51 35 13 11 9 8 5 4

241 204 203 195 169 146 145 143 122

259 255 252 242

Ecoles Musulmanes

مذاهب

55 58 115

121

Ijtihad

اجتهاد

139 138 115 98

Sunna

سنة وحديث

263 198 178 176 175 147 144

Qiyas

قياس

121

CIVILISATION

حضارة

34 48 62 69 92 94 96 101 105 111 139

280 184 182 132 97

139 177

Villes

مدن

28 79 108 127

'Imara (pueplement)

عمارة (بناء)

99

91

Culture

ثقافة

88 107 141 163

Art

فن

100

210 208 207 206 205 183 170

CULTES

عبادات

9 10 30 80 101 122 155

278 269 261 258 208

Pèlerinage

الحج

16 29 87 136 143

38

Jeûne

الصوم

224

Tqwhid, vol 1, No 2 Rabi Al-Thani 1404, pp 60-80

(158)

Salah-Eldin M TALBI

La place de la volonté de la femme dans le divorce(2)

صلاح الدين الطالبي وضع وإرادة المرأة في الطلاق (٢)

revue du Droit et des sciences administratives, 2(4-1983) pp 39-54 et 132

(159)

Text of the bill on interest-free Banking

قانون المصارف في جمهورية ايران الاسلامية
Al-Tawhid, vol 1, No2, Rabi Al Thanı 1404
pp 174-166

(160)

Al Hadj Cheikh TOURE

Les grandes ceremonies familiales(le mariage, le baptême, les funerailles)

(160)

Al Hadj Cheikh TOURE

les grandes ceremonies familiales le mariage, le baptême, les funerailles) 1^{re} partie: le mariage

الحاج الشيخ تورية المراسم العائلية الكبرى(الزواج الحتان، الحارة) القسم الاول الزواج

Etudes Islamiques, Ramadan 1404, mai 1984, No 22pp 10-11(double format)

(161)

Mohamed TOZY

Bruno Etienne

Les Islamistes et la stratégie géopolitique de l'Islam contemporain

محمد توري وبرونو اتين الاسلاميون والاستراتيجية الحمرافية السياسية المعاصرة

Hérodote, 4 trimestre, 1984, No35-55F pp 35-53

(162)

Travail et travailleur du point de vue de l'Imam Khomeyni

العمل والعمال في فكر الامام الحسيني
le message de l'Islam, No 20(avril-mai 1984) pp 49-50(double format)

(163)

Krichen ZYED

Pour une nouvelle exégèse de l'Islam

كريشين زيد من اجل ثقافة اسلامية جديدة
Peuples Méditerranéens, No 21 oct déc 1982, pp 15-22

Les abonnés à «Al-Muntaka» peuvent demander à partir de ce numéro les photocopies de certains articles qu'ils trouvent intéressants dans ce répertoire à deux conditions.

a) que le nombre de photocopies ne dépasse pas une quantité raisonnable.

b) que les ayant droits de l'article choisis n'en interdisent pas la duplication.

passé pas une quantité raisonnable;

سحر الح اتصال مباشر بين الشعوب
Le message de l'Islam, No 22(sep oct 1984)
 pp 25-26(double format)

(145)

Mufti Soubhi EL SALEH

L'Islam face au développement

المفتي صبحي صالح الاسلام في مواجهة التطور
Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92,
 oct déc 1982 pp 925-934

(146)

Robert SANTUCCI

Le réformisme Musulman et son évolution historique

روبرت سانتوسي الإصلاح الاسلامي وتطوره التاريخي
Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92, oct
 déc 1982, pp 819-821

(147)

Ziauddin SARDAR

Long Range planning for the Muslim Ummah

زين الدين سردار خطة طويلة الامد للامة الاسلامية
Al-Nahdah, vol 4 No 3 1984, pp 31-33(double format)

(148)

Siauddin SARDAR

Is there an Islamic Resurgence

صياء الدين سردار هل هناك نهوض اسلامي
Afkar vol 1, No 1(june 1984) pp 35-39 (double format)

(149)

Ziauddin SARDAR

Victims of methodology

صياء الدين سردار ضحايا المنهجية
Afkar vol 1, No 3(august 1984) pp 44-48
 (double format)

(150)

F.A.SHAMSI

Philosophy of science in the perspective of the Holy Qur'an

ف اي شمسي فلسفة العلم في نظر القرآن الكريم
Al-Tawhid, vol 1, No 3, Rajab 1404, pp 131-138

(151)

Should Muslims choose between the two superpowers?

هل للمسلمين ان يختاروا بين احدى القوتين العظميين
Afkar, No 1, vol 1(june 1984z pp 45-49(double format)

(152)

Abdelkader SIDAHMED

Finance Islamique et développement

عبد القادر سيد احمد المالية الاسلامية والتطور
Revue Tiers Monde, TomeXXIII, No 92, oct
 déc 1982 pp877-890

(153)

Zebba SIDDIQUI

Parents- Their role

زوبا صديقي الاباء ودورهم
Al-Nahdah vol 4 No 2, 1984, pp 9-12, double format

(154)

Special status for Islamic Banks?

نظام خاص للمصارف الاسلامية
Afkar Vol 1 N-3 (August 1984) pp 34-40

(155)

M H TABATABAI

Est-t-il nécessaire pour l'homme de s'attacher à une religion?

محمد حسين الطباطبائي هل الدين ضروري بالنسبة للانسان
AJAB, No 6(mai 1983)pp 15-16(double format)

(156)

S M.H. TABATABAI

Le Coran en Islam

سيد محمد حسين الطباطبائي القرآن في الاسلام
Le message de l'Islam No 22(sep oct 1984)
 pp 68-72(double format)

(157)

'Allamah Muhammad Husayn TABATABAI

Islam and the modern age

العلامة محمد حسين الطباطبائي الاسلام والعصر الحديث

(130)

Jean-Pierre PERRIN

Ce que veulent les extrémistes musulmans

جان بيير بيران ماذا يريد المتطرفون المسلمون
naissance(des jeunes nations), 268 fév

(131)

Pour comprendre l'événement de
arabala

من أجل فهم واقعة كربلاء

message de l'Islam No 20, (avril-mai
1984) pp 25-27(double format)

(132)

La prière de la fête

صلاة العيد

message de l'Islam No 22(sep oct 1984)
pp 31-32(double format)

(133)

The Qisas Bill

قانون القصص

Tawhid, vol 1, No 4, Shawwal 1404, pp
16-166

(134)

Quelques textes sacrés entre l'Islam
et le christianismeبعض النصوص المقدسة بين الإسلام والمسيحية
IAB, No 7(fév 1984) pp 6-7(double format)

(135)

A Question Palestinienne au regard
de l'Islamique

المسألة الفلسطينية سطر الإسلام

Revue AJAB N- 4 (nov 1982) Revue des
étudiants musulmans de Grenoble pp 12-16

(136)

Hachemi RAFSANDJANI

Hadj et réforme sociale et l'amende-
ment de l'individuهاشمي رفسنجاني الحج والاصلاح الاجتماعي
والتكليف الشخصيmessage de l'Islam No 22, (sep oct
1984) pp 19-25(double format)

(137)

François RAILLON

Les Musulmans Indonésiens

مراسوا رايون المسلمون الاندونيسيون

Hérodote, 4 trimestre, No 35-55F, pp 111-
132

(138)

Réflexion sur l'Islam en Afrique

مطرات حول الاسلام في افريقيا

AJAB No 3 pp 9-12(double format)

(139)

Khaled ROUMO

Dialogues Tronqués

خالد رومو الحوار الصغ

Esprit, 5-6, M1667 SP(mai-juin 1983) pp
210-215

(140)

Alain ROUSSILLON

Science moderne, Islam et stratégies
de légitimationالين روسييون العلم المعاصر والاسلام والاستراتيجيات
الشرعيةPeuples Méditerranéen No 21, oct déc
1982 pp 105-128

(141)

Olivier ROY

Intellectuels et Ulema dans la rési-
stance Afghane

اوليعية روي المثقفون والعلماء في المقاومة الافغانية

Peuples Méditerranéen, No 21, oct déc
1982 pp 129-152

(142)

Ibrahim Elzen SAGHYRON

Impact of Islam Some historical no-
tes on the introduction of Arabic and
Sawahili languages in Ugandaابراهيم الزين السعيرون ملاحظات تاريخية حول دخول
اللغتين العربية والسواحلية في اوغنداRevue du centre de recherche, 2-
(10-1983) pp 7-17

(143)

SAHAR

Hadj: Information directe de peuple
à peuple

مرتضى مطهري مهم التوحيد القرآني
Al-Tawhid, vol 1, no 3, Rajab 1404, pp 20-27

(119)

Murtada MUTAHHARI
 Understanding the uniqueness of the
 Qur'an (part 2)

مرتضى مطهري مهم التوحيد القرآني (القسم الثاني)
*Al-Tawhid vol 1, no 2, Rabi' Al-Thani 1404
 pp 10-29*

(120)

Murtada MUTAHHARI
 History and human evolution- Lecture
 one & two

مرتضى مطهري التاريخ والتطور البشري (محاضرتان)
*Al-Tawhid vol 1, No 2, Rabi' Al-Thani 1404
 pp 95-122*

(121)

Murtada MUTAHHARI
 The problem of contradiction in Islamic
 philosophy- The unity of being &
 non-being

مرتضى مطهري مسألة التناقض في الفلسفة الإسلامية
 وحده ان يكون او لا يكون
*Al-Tawhid, vol 1, No 1, Muharram 1404, pp
 66-82*

(122)

Muhammad Mahdi ibn Abi Dharr AL-
 NARAQI
 Jami' al-sa'adat (The collector of fel-
 icities)

محمد مهدي ابن أبي ذر الراقي جامع السعادات
*Al-Tawhid vol 1, No 4, Shawwal, 1404, pp
 11-35*

(123)

Muhammad Mahdi ibn Abi Dharr AL-
 NARAQI
 Jami' al-sa'adat (part 2) (The collec-
 tor of felicities)

محمد مهدي ابن أبي ذر الراقي جامع السعادات
 (القسم الثاني)
*Al-Tawhid, vol 1, No 2, Rabi' Al-Thani 1404
 pp 51-59*

(124)

Muhammad Mahdi ibn Abi Dharr AL-
 NARAQI
 Jami' al-sa'adat (The collector of fel-
 icities) (part 3)

محمد مهدي ابن أبي ذر الراقي جامع السعادات
 (القسم الثالث)
*Al-Tawhid, vol 1, No 3, Rajab 1404, pp 78-
 101*

(125)

Seyyed Hossein NASR
 Reflections on Islam and modern
 thought

سيد حسين نصر تأملات حول الإسلام والأفكار
 الحديثة
*Al-Nahdah, vol 4, No 3, 1984, pp 3-8 et 17
 (double format)*

(126)

The need for Islamic science

الحاجة لعلوم الإسلامية
*Afkar, vol 1, No 2, (July 1984) pp 47-51 (dou-
 ble format)*

(127)

Guy NICOLAS
 Le carrefour géopolitique nigérien et
 les axes islamiques Sahélo-
 Guinéens

كي يقولو بيجريا في مفترق الطرق الجغرافية السياسية
 والمحاور الإسلامية السواحلية العيبية
*Hérodote, 4 trimestre, 1984, No 35-55F, pp
 54-89*

(128)

M OSKOU
 La journée de QODS

م أوسكوي يوم القدس
*Le message de l'Islam No 22, sep oct 1984
 pp 33-35 (double format)*

(129)

Roger du PASQUIER
 l'Islam, défi à notre temps

روجر دوناكسكي الإسلام وتحدياته لعصرنا
*Revue AJAB N-4 (Nov 1982) Revue des
 étudiants musulmans de Grenoble pp 17-19*

(106)

André MIQUEL

Autour du Califat et de la notion de légitimité

إندريه ميكيل الخلافة ومفهوم الشرعية

Revue Tiers Monde, Tome XXIII, No 92, oct
dec 1982 pp 791-794

(107)

Muhammad Taqi MISBAH

The human science and Islamic ideology and culture

محمد تقي مصباح العلوم الأساسية والأيديولوجية و
الثقافة الإسلاميةAl-Tawhid, vol 1 No 1 Muharram 1404, pp
97-110

(108)

O M

L'abrahamisme deserté

أ م الإبراهيمية المهجورة

Esprit 5-6 M1667 SP (mai-Juin 1983) pp
207-208

(109)

Ahmed MOATASSIME

Islam et développement politique

أحمد معتصم الإسلام والتطور السياسي

Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92, oct
dec 1982, pp 795-818

(110)

Dr. Akber MOHAMADALI

The politics of medicine

د اكبر محمد علي السياسة الطبية

Afkār vol 1, No 1, (June 1984) pp 57-59 (double format)

(111)

N Abou MOHAMED

Islam et capitalisme

ن أبو محمد الإسلام والرأسمالية

AJAB No (nov 1982) pp 3-7 (double format)

(112)

Monique MORAZE

L'Islam dans le sous-continent Indo-Pakistanaï

مونيك مورازا الإسلام في شبه القارة الهندية
الباكستانيةRevue Tiers Monde Tome XXIII No 92, oct
déc 1982 pp 823-830

(113)

Ahmed MOATASSIME

Islam et développement

أحمد معتصم الإسلام والتقدم

Revue Tiers Monde, Tome XXIII, No 92, oct
déc 1982, pp 719-736

(114)

M MOTAHHARI

Le vrai et le faux dans la société et dans l'histoire

م مطهري الحقيقة والوهم في المجتمع والتاريخ
Le message de l'Islam No 20 (avril-mai
1984) pp 45-48 (double format)

(115)

Mortadha MOTAHHARI

La révolution du Mahdi à la lumière de la philosophie de l'histoire

مرتضى مطهري ثورة المهدي ع في ضوء الفلسفة
والتاريخLe message de l'Islam No 22 (sep oct 1984)
pp 77-82

(116)

Murtada MUTAHHARI

Sociology of the Qur'an (part 1)

مرتضى مطهري علم الاجتماع في القرآن

Al-Tawhid vol 1, No 3 Rajab 1404, pp 139-
172

(117)

Murtada MUTAHHARI

Sociology of the Qur'an A critique of historical materialism (part 2)

مرتضى مطهري علم الاجتماع في القرآن نقد المادية
التاريخية (القسم الثاني)Al-Tawhid vol 1, No 4, Shawwal 1404, pp
77-133

(118)

Murtada MUTAHHARI

Understanding the uniqueness of the Qur'an

Revue Tiers Monde, Tome XXIII, No 92, oct
déc 1982 pp 839-843

(92)

Père Michel LELONG
L'Islam et l'Occident

الاب ميشيل ليلونك الاسلام والعرب

Revue Tiers Monde, tome XXIII No 92, oct
déc 1982 pp 749-756

(93)

Aisha LEMU
The role of Islamic organisations in
the development of the UMMAH

عائشة ليمو دور المنظمات الاسلامية في تطور الامة
Al-Nahdah vol 4 No 3 1984 pp 23-26
(double format)

(94)

Bernard LEWIS
Comment l'Islam regardait l'Occident

برنارد لويس كيف ينظر الاسلام للعرب

l'Histoire, No 56 mai 1983, pp 44-55(double
format)

(95)

Pierre-Jean LUIZARD
Les frères musulmans et le Moyen-
Orient

بيير جان لويوارد الاحوان المسلمين والشرق الاوسط
Esprit 5-6, N1667 SP mai-juin 1983 pp
163-175

(96)

Fouad MACH'ALANI
Islam et progrès

فؤاد مشعلاني الاسلام والتقدم

Halyat 7 3 (printemps 1983) pp 8-29

(97)

Ibrahim Bayyumi MADKOUR
The study of Islamic philosophy

ابراهيم بيومي مدكور دراسة الفلسفة الاسلامية
Al-Tawhid, vol 1, No 1 Muharram 1404, pp
83-95

(98)

Dr Muhammad MAHATHIR
The future of the Ummah

د محمد مهاتير مستقبل الامة

Al-Nahdah, vol 4, No 3, 1984, pp (39-41)
(double format)

(99)

Ayub MALIK
Islamic architecture Past and present
ايوب مالك العمارة الاسلامية في ماضيها وحاضرها
Afkar vol 1, No 1, (june 1984) pp (50-51)
(double format)

(100)

S Parvaz MANZOOR
Islamic-art The Alchemy of Faith

س بارفز منطور الفن الاسلامي
Afkar, vol 1, No 3(august 1984), pp 39-43
(double format)

(101)

S Parvez MANZOOR
Visions of Faith

س بارفز منطور تأملات في الايمان
Afkar vol 1, No2,(july 1984) pp 42-46(do-
uble format)

(102)

Parvez MANZOOR
The future of ethics: An agenda

بارفز منطور مستقبل العادات
Afkar vol 1, No1(june 1984)pp 40-44 (do-
uble format)

(103)

S Parvez MANZOOR
Bringing prodigal sons back home

س بارفز منطور عودة الاءاء للوطن
Afkar vol 1, No3(august 1984) pp 5(double
format)

(104)

Ravane MBAYE
L'Islam noir en Afrique

رافان مباي الاسلام في افريقيا السوداء
Revue Tiers Monde, TomeXXIII No 92, oct
déc 1982, pp 831-838

(105)

Ali MERAD
L'Islam à l'horizon 2000(XV^e siècle
de l'Hégire)

علي مراد الاسلام في عام ٢٠ (القرن الخامس
عشر الهجري)

Revue Tiers Monde, TomeXXIII No 92, oct
déc 1982 pp 757-772

أ ه حوس من التسوية الساحلية إلى المدرسة و
المدنية الاسلاميتين الاسلام في سومطرا وشنه حورية
ملانا وحاة

Al-Nahdah vol 4 N 2 1984, pp 17-24 double format

(80)

Salahedine KECHRIO

Nous fêtes religieuses et leur signification

صلاح الدين كشرى اعيادها الدينية ودلالاتها
AJAB No 4 (nov 1982) pp 8-11(double format)

(81)

Ali KETTANI

Le développement des minorités musulmanes

على كتانى تطور الاقليات الاسلامية
Hérodote 4 trimestre, No35-55F 150-156

(82)

M Khalij

Les Musulmans doivent eux-mêmes décider de leur sort

م خليجي على المسلمين ان يقرروا مصيرهم بانفسهم
Le message de l'Islam, No20 (avril-mai 1984) pp 3-4 (double format)

(83)

Sayyid 'Alī KHAMEN'I

Al-Tawhid(Qur'anic Monotheism) and its social implications

السيد علي الحامشي التوحيد وتطبيقاته الاجتماعية
Al-Tawhid vol 1, no 3 Rajab 1404, pp 55-77

(84)

Zillur R KHAN

Islam: Development and Political-Economic change in the modern world

زيلور ر خان الاسلام التطور والتغيرات السياسية
الاقتصادية في العالم الحديث

Al-Nahdah vol.4 No 3 1984 pp (27-30) (double format)

(85)

Lê Thanh KHOI

Quelques problèmes de l'enseignement

لي تان كوي عدد من مشاكل التعليم في البلدان العربية الاسلامية

Revue Trois monde Tome XXIII N-92 oct déc 1982 pp 855-863

(86)

Rouhollah Al Moussavi AL KHOMEYNI

Message à l'occasion du * anniversaire de la victoire de la révolution Islamique

روح الله الموسوي الحميني رسالة بمناسبة السنة الحامسة لانتصار الثورة الاسلامية

Le message de l'Islam No 20 (avril-mai 1984) pp 5-10(double format)

(87)

Rouhollah AL-Moussavi AL KHOMEINY

Message à l'occasion du Hadj

روح الله الموسوي الحميني رسالة بمناسبة الحج
Le message de l'Islam N-22 (sep oct 1984) pp 5-12(double format)

(88)

Über KONFERENZ

Islamische Kulturelle Identität und wissenschaftlich-technische Entwicklung

اور كويرنر الهوية الثقافية الاسلامية
Orient 3-83 ISSN 0030-5227 pp 408-412

(89)

Ahmad KURSGID

The muslim family

احمد كورسجيد الاسرة الاسلامية
Al-Nahdah vol 4 No 2, 1984, pp 3-5 (double format)

(90)

Yves LACOSTE

Géopolitique des Islams

ايف لاقوست الجغرافية السياسية للاسلام
Hérodote, 4 trimestre, 1984 No35-55F, pp 3-18

(91)

Mohamed Aziz LAHBABI

Quelques traits caractéristiques du personnalisme africain

محمد عزيز لحبابي بعض السمات المميزة للشخصية

(66)

Anwar IBRAHIM
Islamisation of knowledge

انور ابراهيم أسلمة المعرفة
Al-Nahdah vol 4 No 3, 1984 pp 42(double
format)

(67)

Amr H IBRAHIM
Légitimité et révolution en Islam: Le
débat ouvert par «l'obligation abse-
عمر ابراهيم الشرعية والثورة في الاسلام
Peuples Méditerranéen, No21
oct déc 1982 pp 81-104

(68)

Amr Helmy IBRAHIM
Laïcité, religiosité et politiques Isla-
mistes
عمر حلمي ابراهيم العلمانية والدين والسياسة
الاسلامية
Esprit, 5-6 M1667 SP(mai-juin1983) pp 176-
190

(69)

Islam et l'Europe
الاسلام واوروبا
AJAB, No6(mai 1983) pp 2-6(double format)

(70)

The Islamic consultative assembly of
the Islamic republic of Iran
مجلس الشورى الاسلامي تاريخه، طريقه عمله والمواد
القانونية المتعلقة به
Al-Tawhid vol 1, No1, Muharram 1404, pp
153-187

(71)

Islam, Liberation et Marxisme
الاسلام والحرية والماركسية
AJAB No3, pp 2-8(double format)

(72)

L'Islam et le nationalisme
الاسلام والقوموية
AJAB, No6 (mai 1983) pp 9-15(double for-
mat)

(73)

Is Islam the consumption of arabism?
هل يحتوي الاسلام العروبة
Afkar vol 1, No3 (august 1984) pp (49-53)
(double format)

(74)

Islam et mouvement Islamistes- En-
viron 20 référence
الاسلام والحركة الاسلامية (عشرون مصدرا)
Esprit 5-6 M1667 SP(mai-juin 1983) pp
272-273

(75)

Muhammad Taqi Ja'fari
Theocracy and democracy
محمد تقي جعفرى التيوقراطية والديمقراطية
Al-Tawhid vol 1, no1, Muharram 1404, pp
132-152

(76)

Manam JAMEEJAH
Modern philosophy 'its characterist-
tics and consequences.
مريم حميلة الفلسفة الحديثة خصائصها ونتائجها
Al-Nahdah vol 4, No 3 1984, pp (45-46), 52

(77)

Ayatullah Ahmad JANNATI
Defence and Jihad in the Quran
اية الله حنفي الدفاع والجهاد في القرآن
Al-Tawhid vol 1, No 3, Rajab 1404, pp 39-
54

(78)

Michel JOBERT
L'Islam et sa Modernité
ميشيل جوبر الاسلام وطبيعته المعاصرة
Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92, oc-
téc 1982 pp 773-784

(79)

A H JOHNS
From coastal settlement to Islamic sc-
hool and city Islamisation in Sumatra,
the Malay peninsula and Java

(54)

R.GARAUDY

Jesus Prophète de l'Islam

روحيه كارودي عيسى نبي الاسلام

Revue AJAB N- 7 (Fev 1984) pp 16-19

(55)

Abulqasim GORJI

Shi'ism in relation to various Islamic sects

ابو القاسم كورجي التشيع وعلاقته بالمذاهب الاسلامية
الاحرىAl-Tawhid vol 1, No 2, Rabi' al-
Thani 1404, pp 43-50

(56)

Violette GRAFF

L'Islam dans le sous-continent indien

فيولت كراف الاسلام في شبه القارة الهندية

Herodote 4 trimestre 1984 35-55F
pp 80-110

(57)

Mahdi GULSHANI

Science and the Muslim Ummah

مهدي كلشاني العلم والامة الاسلامية

Al-Tawhid vol 1, No 1, Muharram
1404, pp 111-131

(58)

Hassan HABIBI

Droit constitutionnel chi'ite (Imamat)
l'institution de l'Imamat

حسن حبيبي القانون الدستوري للشيعة الامامية

Le message de l'Islame No20 (avril-mai
1948) pp 31-40(double format) no20, pp 73-
76No 22

(59)

Muhammad HAMIDULLAH

L'Islam et son impulsion scientifique
originelleمحمد حميد الله الاسلام وبرعته العلمية الاصلية
Revue Tiers Monde TomeXXIII, No92, oct
déc 1982, pp 785-790

(60)

Hassan HANAFI

Des idéologies modernistes à l'Islam
révolutionnaireحسن حنفي من الايديولوجيات المعاصرة إلى الاسلام
الثوريPeuples Méditerranéens, No21 oct
déc 1982, pp 3-14

(61)

Mohammed HASSAN

Towards building an Islamic republic

محمد حسن نحو بناء جمهورية اسلامية

AFKAR vol 1, No3, (august 1984), pp (24-27)
(double format)

(62)

Abdel Halim HERBERT

Occident 10 siècles de guerre contre
les autres civilisationعبد الحليم هربرت العرب ١٠ قرون من الحروب ضد
الحصارات الاخرىLe message de l'Islam No20 (avril- mai
1984) pp 11-12(double format)

(63)

A HERBERT

Islam et sciences sociales

ع هربرت الاسلام والعلوم الاجتماعية

AJAB No 7 (fev 1984) pp 2-5(double for-
mat)

(64)

Gottfried HERRMANN

Bericht Über eine Informationsreise
in die «islamische republik Iran»غوتفريد هيرمان تقرير حول زيارة إلى الجمهورية
الاسلامية في ايرانOrient 3-83 ISSN0030-5227, pp
413-419

(65)

Hilmi isik HUSEYN

La Bible de Barnabas

حلمي حسين انجيل برنابا

AJAB. No7(fev 1984) pp. 10-15

(42)

Asane DIOP

L'Islam: Une religion révolutionnaire par essence

اسان ديوب الاسلام دين جوهره الثورة
Etudes Islamiques Ramadan 1404,
mai 1984, No 22 pp 15-16(double format)

(43)

DOCUMENTS

Textes choisis par Zouhaier Dhaouadi et Amr Ibrahim(Maroc, Arabie Séoudite, Syrie, Tunisie)

وثائق بصوص مختارة من قتل رهبر دواي وعمر
ابراهيم (المغرب، العربية السعودية، سوريا، تونس)
Peuples Méditerranéen, No 21
oct déc 1982 pp 57-80

(44)

Dr A.R.I. DOI

The evil of Hypocrisy

د اري دوا شر العقاب
Al-Nahdah Vol 4. No 2 1984 pp
14-16+24(double format)

(45)

Iman ELKADI

Construction of muslim communities
Raising children

ايمان القاصي بناء الامة الاسلامية
تربية الاطفال
Al-Nahdah Vol 4 No 2 1984, pp 6-8.
(double format)

(46)

ERYTREE: La lutte pour l'Indépendance entre dans une nouvelle phase

اريتيريا النضال من اجل الاستقلال يدخل مرحلة
حديثة
Le message de l'Islam No 22 sep oct 1984
pp 44-47 (double format)

(47)

Bruno ETIENNE et Mohamed TOZY
Les islamistes et la stratégie géopolitique de l'Islam contemporain

برودو اتين و محمد توري الاسلاميون والاستراتيجية
الجغرافية السياسية للإسلام المعاصر

Hérodote

(48)

Bruno ETIENNE

La vague «Islamiste» face aux nations Arabes

برودو اتين الموجة «الاسلامية» في مواجهة الدول
العربية
Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92 oct
déc 1982 pp 911-923

(49)

Lois Lamya' al-FARUQI

Women in a Qur'anic Society

ليس لمياء الفاروقي المرأة في المجتمع القراني
Al-Tawhid vol 1, No4 Shawwah 1404

(50)

Isma'il FARUQI

The Islamic view of nature and wealth

اسماعيل فاروقي النظرة الاسلامية للطبيعة وحسن
العيش
Al-Nahdah vol 4 No2, 1984, pp
25-26 (double format)

(51)

La Femme dans l'Islam

المرأة في الاسلام
AJAB No 3 pp 13-17(double format)

(52)

Chadly FITOURI

Le dynamisme économique et social de l'Islam

شادلي فيتوري الديناميكية الاقتصادية والاجتماعية
للإسلام
Revue Tiers Monde Tome XXIII No
92 oct déc 1982 pp 865-875

(53)

Michel FOUCHER

Géopolitique de la question Afghane

ميشيل فوشيه الجغرافية السياسية للمسألة الافغانية
Hérodote 4 trimestre, No 35-55F
pp 157-176

(29)

BOUSQUET

Hadj un acte révolutionnaire

دسكه الحج عمل ثوري

Le message de l'Islam, No 22, sep oct 1984

pp 27-29(double format)

(30)

Pierre CARRAT

Circoncision Clefs pour un rite

بيير كارة الحتان، تاريخه، فوائده والديانات والتعويبات
التي تمارسه'Histoire No 56 mai 1983, pp 44-55(double
format)

(31)

Habib CHATY

Appel au dialogue

الحبيب الشطي دعوة للحوار

Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92 pp

745- 748

(32)

Dr B.Seyyed Al-CHOHADI

'ancree l'Alcoolisme

د ب سيد الشهادي محاربة الادمان على الكحول
Le message de l'Islam No 22 sep oct 1984

pp 83-91 (double format)

(33)

Jean François CLEMENT

Islam et Démocratie

حول مفاسدوا كليمات الاسلام والديمقراطية

Esprit 5-6 M1667 sp(mai-juin 1983) pp 191-
198

(34)

J.F CLEMENT

Les trois dimensions de l'Islam

حول مفاسدوا كليمات الابعاد الثلاثة للاسلام

Esprit 5-6 M1667 SP(mai-juin 1983)
pp 199-206

(35)

La Connaissance de Dieu

معرفة الله

Le message de l'Islam No 20(avril-

mai 1984) pp 41-44(double format)

(36)

Pierre DABEZIES

Le poids des armées dans les pays
Islamiques

بيير دابيزي وزن الحيوث في الدول الاسلامية

Revue Tiers Monde, Tome XXIII No

92 oct déc 1982 pp 891-900

(37)

Cheikh Maarouf Daoualibi

Aspects de la condition de la femme
en Islam(selon une Assemblée d'Ulé-
mas Musulmans d'Arabie Saoudite)الشيخ معروف الدواليبي جوانب من وضع المرأة
في الاسلام (حسب اجتماع العلماء المسلمين في
العربية السعودية)

Revue Tiers Monde, Tome XXIII No

92 oct déc 1982 pp 851-854

(38)

O DAOUDI

L'Homme de l'Islam

و داودي الانسان في الاسلام

AJAB, No 6(mai 1983) pp 7-8

(double format)

(39)

Destiny of fertile Muslim lands

مستقبل الاراضي الاسلامية الخصبة

AFKAR, vol 1 No1 (june 1984)

(40)

Zouhaier DHAOUADI

Islamismes et politique en Tunisie

زهير دواي الاسلام والسياسة في تونس

Peuples Méditerranéens No 21

(oct 1982) pp 153-169

(41)

Paul VIEILLE, Zouhaier DHAOUADI

Pour une approche anthropologique
de l'Islamismeبول فيل وزهير دواي محاولة اثنولوجية عن
الاسلام

Peuples Méditerranéens, No21(oct

1982), pp 199-213

(17)

M DJ BAHONAR
Connaissance de Dieu

لمحج باهنا معرفة الله
Le message de l'Islam, N° 22 (sep oct 1984) pp 64-67

(18)

Muhammad Jawad BAHONAR
Islam and Women's Rights

محمد جواد باهناور الاسلام وحقوق المرأة
Al-Tawhid, Vol 1, No 2, Rabi' Al-Thani 1404 pp 155-165

(19)

Paul BALTA
La révolution Islamique en Iran

بول بلطا الثورة الاسلامية في ايران
Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92, oct-déc 1982, pp 901-910

(20)

Abol-Hassan BANI-SADR
Imamat

ابو الحسن بني صدر الامامة
Peuples Méditerranéen, No 21- oct déc 1982, pp 31-48

(21)

Tarek El BECGERI
Mouvement National et Mouvement Islamiste

طارق البشري الحركة الوطنية والحركة الاسلامية
Peuples Méditerranéens, No 21 oct déc 1982, pp 23-30

(22)

Ahmed BEN BELLA
L'Islam au présent

احمد بن بلة الاسلام في واقعه الراهن
Peuples Méditerranéen, No 21 oct déc 1982 pp 49-56

(23)

Abdelaziz BENABDELLAH
Vocation africaine du Maghreb Arabe

عبد العزيز بن عبد الله التوجه الافريقي للمغرب العربي
Lisan Al 'Arabi, 20(1983) pp 15-18

(24)

Sayyid Muhammad BEHESHTI
The Qur'an and the theory of 'alam al-Khalq and 'alam al-Amr

السيد محمد حسين بهشتي القرآن ونظرية عالم الخلق وعالم الامر
Al-Tawhid vol 1, No2 Shawwah 1404

(25)

Nadia BENJELLON-OLLIVIER
Le problème de l'intégrisme Musulman en France

ناديا سجلون اوليفيا مسألة التعصب الاسلامي في فرنسا
Hérodote, 4 trimestre No 35-55F, 131-149

(26)

Jacques BERQUE
Interviewé par Ahmed Moatassime
L'Islam en Devenir

جاك بيرك مقابلة حققها احمد معتصم ما اصبح عليه الاسلام
Revue Tiers Monde, Tome XXIII No 92, oct dec 1982, pp 737-744

(27)

Urs BITTERLI
Ibn Ghaldun- Geschichtsschreiber am Rand der Wüste

ايرس بيتاري ابن خلدون
Swissair Gazette 11-1984, pp 18-19

(28)

Ibrahim BOOLAKY
Cordoue comme ville Musulmane Ideale

ابراهيم بولاكي قرطبة مثال المدينة الاسلامية

Etudes Islamiques, Ramadan, 1404, mai 1984, No 22, pp 12-14(double format)

(5)

Ahmad AHMADI**Three Topics in Theological philosophy**

أحمد أحمدى ثلاثة مواضيع في الفلسفة الدينية
Al-Tawhid Vol 1 N-3 (7_1404)

(6)

M A ALI**La perfection de l'homme Son mouvement vers Dieu**

م 1 علي الارتقاء الاساسي ومسيرته نحو الله
Le message de l'Islam N-22 (7_10_1984)
 p 30 (double format)

(7)

Dr S AKINER**L'Islam dans le monde L'Islam en Union Soviétique**

د س اكينر الاسلام في العالم الاسلام في الاتحاد السوفييتي
Le Message de l'Islam N 20 (4-5_1984) pp 20-24 (double format)

(8)

Samir AMIN**Y a-t-il une economie politique du fondamentalisme Islamique**

سمير أمين مدى صحة وجود اقتصاد سياسي للاسلام
 الاصولي
Peuples Mediterraneens N- 21 (10_1982)
 pp 181-197

(9)

Ayatullah 'Abdallah J AMULI**Diune Revolution, Human reason and science**

اية الله عبد الله حوادي الأملي الوحي الالهي والعلم والمنطق الانساني
Al-Tawhid vol 1 N-2 (4_1404) p 123-154

(10)

Muhammad B ANSARI**The role of the Masjid in Islam.**

محمد باقر الانصاري دور المسجد في الاسلام
Al-Tawhid Bol 1 N-4 (10_1404) p 50-62)

(11)

Zafar Ishaq ANSARI**Some reflections on Islamic bases for dialogue with Jews and Christians.**

طفر اسحق الانصاري تأملات حول الأسس الإسلامية للحوار مع اليهود والنصارى
Al-Nahdah Vol4 N-2 1984 pp(27-33)
 (double format)

(12)

Mohamed ARKOUN**L'Islam et les islams**

محمد اركون الاسلام والتعدد الاسلامي
Hérodote 4 eme trimestre 1984 N-35
 p 19-34

(13)

M Iqbal ASARIA**Islamic Banking at the crossroads**

اقبال اساريا البنك الاسلامي في مفترق الطرق
Atkar Vol 1 N 3 (Auguste 1984) pp (4-14)
 (double format)

(14)

Mustafa AWLIYA'I**Outlines of the developement of the science of Hadith (part 2)**

مصطفى اوليائي خطوط في تطور علم الحديث (القسم الثاني)
Al-Tawhid Vol 1 N 2 (4_1404) p 30-42

(15)

Mustafa AWLIYA'I**Outline of the developement of the science of Hadith (part 3)**

مصطفى اوليائي خطوط في تطور علم الحديث (القسم الثالث)
Al-Tawhid Vol 1 N- 3 (7_1404) p 28-37

(16)

M Ahmad AZIZI**Le Hadj et le monde de l'Islam**

م محمد عزيزي الحج والعالم الاسلامي
Le Message de l'Islam N-22 (9-10_1984)
 pp 15-18 (double format)

REPertoire DES ARTICLES

ISLAMIQUES

Ce répertoire présente des articles et des études islamiques parus dans des revues internationales.

Ce répertoire comporte deux parties:

- a) Une pour les articles et études parus en langue arabe.
- b) Une pour les articles et études parus en diverses langues.

Le classement a été effectué alphabétiquement et selon les

noms des auteurs en tenant compte à ce que le titre de l'article, soit traduit dans l'autre langue.

Enfin, le lecteur trouvera deux tables: la première concerne la classification et numérotation des articles suivant les thèmes dont ils traitent, la seconde constitue une présentation des revues à la base de ce répertoire.

Dans les deux cas, la 1^{ère} division (langue arabe et langues européennes) sera respectée.

(1)

Anwar ABDEL-MALEK
L'Islam dans la pensée Nationale
Progressiste

انور عبدالمالك الاسلام في الفكر الوطني التقدمي
Revue Tiers Monde Tome XXIII N- 92
(Oct ,Dec 1982 p 845-849)

(2)

Mohamad ABU-BAKR
Islam and International Relation The
current situation and the future Scenario.

محمد ابو بكر الاسلام والعلاقات الدولية الوضع
الحالي وتوقعات المستقبل

Al Nahdah Vol 4 N-2 1984 pp (34-36)
(double format)

(3)

Hamid ALGAR
Islam and the Intellectual challenge
of moderne civilization

حميد الفار الاسلام والتحدى الثقافي للحضارة
الحدث

Al-Nahdah Vol 4 N-3 1984 pp (9-12)(double
format)

(4)

Dr Ahmad AHMADI
'Irfân and Tasawwuf (Sufisme)

د احمد احمدي العرفان والتصوف
Al-Tawhid Vol 1 N-4 (10_1404)

volutionary Iran» London Croom Helm, 1984, pp 176

472) Yoshitsu, M M «Iran and Afghanistan in Japanese perspective», *Asian Survey*, 21 (1981) 501-514

473) Zabih, S «Iran Since the Revolution» London Croom Helm, 1982 pp 248

474) ____ «The Mossadegh Era roots of the Iranian revolution», *Liberator Press*, 1981

475) Zahrah, As Sayyid «Azmat Al-Yasar Al-Irani Bayna Mashakil Al-Fikr Wal-Harakah» (Crisis of Iranian Leftism between edeology & movement problems) *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah*, 18 67(1982) 103-107 (Arabic)

476) ____ «Mashakil At-Taghyir Wathth-awrah Fil-Buldan An-Namiyah» (Problems change and revolution in developing countries) *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah*, 18 68(1982) 105-110(Arabic)

477) ____ «Waqi' Al-Thawrah Al-Iraniyyah Wa Sinaryuhat Al-Mustaqbal» (Iranian revolution reality & Future Dialogues) *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah*, 17 65(1981) 30-47 (Arabic)

478) Zedler B «The Ayatollah Khomeini and his concept of an Islamic Republic», *International Philosophical Quarterly* 21 (1981) 83-98

479) Ziring «Iran, Turkey and Afghanistan A political chronology, New York Praeger 1981, pp 230

480) Ziyadah, Niqula «Al-Mashriq Al-Islami Fil-Qarnain Ath-Thalith War-Rabi' Lil-Hijrah» (The Islamic East in 13th & 14th centuries) *Dirasat Tarikhiyyah*, 8(1982) 102-143(Arabic)

481) Zonis, M «Human rights and American forigi. Policy The case of Iran» *Toward a humanitarian diplomacy*, Ed T J Farer New York N Y Univ Press 1980, 131-176

482) Zuhdi, Diya' «Al-Harb Al-'Iraqiyyah Al-'Iraniyyah ihtimalatu Al-Tadakhul Al-Amriki» (Iraq-Iran War probabilities of American Interference) *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah*, 17 63(1981) 84-88(Arabic)

- (1982) 41-44
- 442) — «Iran from religious dispute to revolution by M J Fisher and religion and politics in Contemporary Iran by S Akhavi», MWBR, 1 4(1981) 27-29
- 443) — «Poverty and revolution in Iran by Farhad Kazemi», MWBR, 2 3(1982) 34-36
- 444) Tabataba'i A S M H «Shi'ite Anthology» Albany, N Y state University of New York Press, 1980
- 445) — «Shi'ite Islam», Albany, N Y State University of New York Press, 1980
- 446) Tahir Khali S «Proxies and Allies, The case of Iran and Pakistan» ORBIS 24 2 (1980) 339-352
- 447) Tahir Sulaiman «Islamic revolution, a case study of Ideological & practical Aspects in the present & past » in the international Seminar on State and politics in Islam, London The Muslim Institute, 1983
- 448) Al-tahrani, Annu Buzruk «Al-Dhari'ah 'Ila Tasnif Al-Shi'ah » (Bibliography on Shi'ite works) 28 vols Beirut Darul'Adwa', 1403, pp 11250(Arabic)
- 449) Tapper, Richard(Ed) «Conflict of Tibe and State relations in Iran and Afghanistan» London Croom Helm 1983, pp 416
- 450) Al-Tazi, 'Abdul-Hadi «Al-'Ilaqat Al-Maghribiyyah Al-Iraniyyah 'Abr Al-Tarikh», (Morocco-Iran relations through history) Al-Bahth Al-'Ilami, 16 31(1980) 15-25(Arabic)
- 451) Tehranian, M «Communication and revolution in Iran the passing of paradigm» Iranian Studies, 13 1-4(1980)5-30
- 452) — «Iran Communication, alienation, revolution», Intermedia, 7,2(1979) pp 6-12
- 453) Thompson C T «Petty traders in Iran» Modern Iran the dialectics of continuity and change, ed M E Bonine & N R Keddie Albany (USA) State Univ New York Press 1981, 259-268
- 454) Toma, Emil «Al-'Amaliyyah Al-Thawriyyah Fil-Islam» (Revolutionary action in Islam) Beirut Beirut Darul Farabi, 1981, pp 112 (Arabic)
- 455) Toudeh, «Iran, an1» paris, Bureau des relations internationales du parti Toudeh d'Iran 1980, 26p
- 456) «parti Toudeh d'Iran et la ligne de l'Imam, Pourquoi le parti Toudeh d'Iran soutient l'Imam Khomeiny. paris, A Rigal, 1980, 33p
- 457) — «Le parti Toudeh d'Iran et la révolution iranienne(2)» paris, sep 1979, 67p
- 458) Al-'Umar, Safa' Salih «Al Harb Al-'Iraniyyah Al-'Iraniyyah Wal-Mawqif Ad-Dawli» (Iraq-Iran war and the international situation) Al-Khalkj Al-'Arabi, 14 2(1982) 25-35 (Arabic)
- 459) «Al Upik, Al-Awapi, Al-Fawa'id Wal-Harb Al-'Iraqiyyah Al-'Iraniyyah», (Opec Aoqec surpluses & Iraq-Iran war) Majallat Al-pitru' Wal Ghaz Al-'arabi, 17 2(1981) 18-25 (Arabic)
- 460) Al Uaai Khalid «The Iraqi-Iranian border's dispute», Baghdad General Federation of Iraqi Women, 1980, pp 191
- 461) Vahidi Ayatollah «Message of the Iranian Revolution» Glasgow Royston, 1983 1983 pp 300
- 462) Vanker, Farouk «The character of the Iranian Revolution», 'Iqra-research Journal (south Africa) 3 1 (1981) 15-17
- 463) Vaziri, C «Le shi'isme dans les luttes nationales, et les fondements de la république Islamique» Lusanne, Institut de Science Politique, 1980, 59p
- 464) Vieille, P «Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran», Peuples Méditerranéens, No 8, juillet-sep 1979, pp 25-58
- 465) Wardah, Jalal «Nahwa Qira'ah Jadidah Fi Tarikh 'Iran», (Towards a new reading of Iranian History) Afaq 'Arabiyyah, 7 8(1982) 126-133(Arabic)
- 466) Wead, R D «Iran Crisis», Berkeley Logos, 1980, 467) Xomeyni R «Light of the path selected messages of Imam Khomeini» Tehran, Jihad-e-Sazandegi, 1982, 124p
- 468) Yapp, M «Soviet relations with countries of Northern Tier» (Turkey, Iran and Afghanistan) Soviet Union in the Middle East Policies and perspectives, Eds A & K Dawisha London Heinemann, 1982, 24-44
- 469) Yarshater Ehsan (ed) «Encyclopaedia Iranica», vol 1, Fasc 1-6 London Routledge and Kegan Paul 1982-1984
- 470) Yodfat, A Y «The USSR's attitude to the Gulf War», Asian Affairs, 13, part 3(1982) pp 281-287
- 471) Yodfat, Aryeh Y «Soviet Union and re-

- 'Arabiyyah 7 26(1981) 163-171(Arabic)
- 414) Salinger, P « America held hostage (by Iran) The secret negotiations» London Deutsch, 1982 pp 349
- 415) Salmanzadeh, C «Agricultural change and Rural Society in Southern Iran» Wisbech, Cambridge shire Middle East and North African Studies press Ltd, 1980 pp 275
- 416) Savory, Roger «Iran under the Safavids» Cambridge University Press, 1982 pp 277
- 417) Al-Sayyed, Radwan «Ath-Thawrah Al-Islamiyyah Fi-Iran Muntalaqatuha, Injazatuha» (The Islamic Revolution in Iran Principles, Achievements) Al-Hikmah, Beirut, 9 10(1401) 38-45(Arabic)
- 418) Schulz, A T «Iran» Security policies of developing countries ed E A Kolodziej & R E Harkavy Lexington Lexington Books 1982, 247-266
- 419) Sepehri A bazar «Publishing in Iran since the Revolution» MELA Notes, 20 (1980) 5-7
- 420) Al-Shar', 'Abbas Jabbar, «Mawaqif Tijah Al-Harb Al-'Iraqiyyah Al-'Iraniyyah Fid-Dawriyyat Al-'Arabiyyah Wal Ajnabiyyah» (Attitudes towards Iraq-Iran War in Arabic & Foreign periodicals) Al-Khalij Al-Arabi, 13 4(1981) 181-189(Arabic)
- 421) Shaked, Haim «The Islamic revolution-is Saudi Arabian next?» in S wise and C Issawi, edited, Middle East perspectives, the next twenty years(1981) 141-146
- 422) Sharma, N «Echoes of Iranian revolution Poems of revolt and liberation, Translation in Hindi, Urdu and English with originals in Persian», 1979, XII, 96p
- 423) Sharafuddin, Husain, «'Ala Hamish Al-Thawrah Al-Thaqafiyyah Fi-Iran», (The cultural revolution in Iran), Al-Muntalaq, 16 (1401) 6-12(Arabic)
- 424) Sethoun, M «Iran l'éclatement» paris, le sycomore, 1979, 144p
- 425) Shehadi, P «Economic sanctions and Iranian trade» MERIP Reports 98(1981) 15-16
- 426) Shuta, Sharif, M «Islamic revolution in Iran and its impact on Iraq», Islamic Studies, 19-3(1980) 213-223
- 427) Siddique Kaukab, «Khomeini's Iran-An Islamic Perspective Falls church (VA) Research and publication inc 1980
- 428) Saddiqui, K «The Islamic Revolution in Iran, transcript of a four lectures course given by H Alger, at the Muslim Institute, London, Londres, open press, 1980, 79
- 429) «Sionisme les Juifs d'Iran disent non !» Nouvelles de l'Intérieur Bulletin Information sur la Palestine occupée et la société Israélienne, No10, fév 1979, pp 46-54
- 430) Siddiqui, Kalim & Iqbal Asaria & Ali Afrouz & Abdul Rahim Ali «the Islamic Revolution Achievements, obstacles and goals», London The Muslim Institute, 1980 pp 48
- 431) Sigelman, L & Conover P J «Knowledge and opinions (in the U S A) about the Iranian crisis a reconsideration of three Models» Public opinion Quarterly, 45(1981) 477-491
- 432) Singh, K R «Iran Quest for security», Delhi vikas, 1980 pp 443
- 433) Sparhawh, Frank «Iran's modernisation failure and the Muslim Background», The Humanist, 40 2(1980) 8-12, 56
- 434) Stauth, G «Iran Precapitalism, capitalism and revolution», Saarbrücken and fort Landerdale, 1980, 162p
- 435) Steinbach, U «Iran-half-time in the Islamic revolution», Aussenpolitik (English ed) 31 (1980) 52-68
- 436) Stempel, John D «Inside the Iranian Revolution», Bloomington Indiana University Press 1981, pp 352
- 437) Stilo, D L «The Tadi language group in the sociolinguistic context of Northwestern Iran and Transcaucasia», Iranian Studies, 14(1981) 137-187
- 438) Sullivan, W H «Mission to Iran» (as U S ambassador, 1977-79), New York Norton, 1982 pp 296
- 439) Sutton, L P Elwell (ed) «Bibliographical Guide to Iran», London Harvester Press, 1982, pp 300
- 440) Swaeringen, W D «Sources of conflict over oil in the Persian-Arab Gulf» Middle East Journal, 35, 3, 1981, pp 315-330
- 441) Tabrizi, G Sabri, «Community and change in Modern Iran Edited by Michael E Bonine and Nikki Keddie», MWBR, 2 2

- yyah Al-'Iraqiyyah (Geopolitic Dimensions of Iran-Iraq Attacks) Al-Khalij Al-'Arabi, 14-2(1982)37-46(Arabic)
- 384) Ravasani, Sch «Revolution in Iran, was it possible in 1921? Khamsin, 8(1980)
- 385) Razi, G Hossein «Democratic authoritarian attitudes and Social Background in a non-western society, A study of the Iranian elite comp » Politics 14(1981) 53-74
- 386) Razi, G «The background and emerging structure of the Islamic Republic in Iran», RIPEH, 3,2(1979) pp 1-19
- 387) «Les régimes islamiques» Pouvoirs, 12 (No spécial), 1980
- 388) Resolution 461, 1979 The American Hostages in Iran Al-Majallah Al-Misriyyah Lil-Qanun Ad-Dawli, 36 36(1980)227-229
- «A review of the imposed war by the Iraqi regime upon the Islamic Republic of Iran Téhéran, Ministry of foreign affairs, Legal dep 1983, 193p
- 391) Rezun, M «The Soviet Union and Iran Soviet policy in Iran from the beginning of the Pahlavi dynasty until the Soviet invasion in 1941» Institute Universitaire de Hautes Etudes, Internationales collections de relations Internationales 8 Sijthoff and, Noorthoff, 1981
- 392) Rizvi, Saiyid Athar Abbas «Iran, Royalty, Religion and Revolution» Canberra Australia Ma rifat publishing house, 1980 pp 392
- 393) Richard, Y «La révolution des Imams» Le Monde diplomatique, (fév 1980), pp 8-11
- 394) Richard, Y «Abol-Hassan Banisadr et le gouvernement islamique, ou l'anarchisme musulma» Le Matin, (12 fév 1979)
- 395) Rondot, Ph «De l'Iran à l'Oman, effervescence et inquiétudes» défense Nationale, (auut-sep 1979) pp 41-56
- 396) Roosevelt, Kermit Counter coup struggle for the control of Iran» London McGraw-Hill, 1981, pp 217
- 397) Ross, L «Khomeini's Iran and Mao's China Crises of Charismatic Authority» Asian Thought and Society, v no 1 A(1980) 150-159
- 398) Rouleau, E «Khomeini's Iran», Foreign Affairs, 59,(1980) 1-20
- 399) Roy O «Béni Sadr théoricien politique ou l'Etat au miroir de l'Imam» Libre 8 pp 199-215
- 400) — «La révolution confliquée?» Esprit 1(1980) pp 11-20
- 401) Royce, WR «The shirazi provincial elite- Status maintenance and change», Modern Iran the dialectics of continuity and change and change, Ed M E Bonine & N R Keddie Albany(USA) State Univ NewYork press, 1981,289-300
- 402) Rubin, B «American relations with the Islamic republic of Iran, 1979-1981», Iranian Studies 13(1980) 307-326
- 403) — «Paved with good intentions American Experience and Iran London Penguin, 1982, pp 426
- 404) Sabih, S «Iran's revolutionary upheaval, an interpretative essay», San Francisco, Alchemy Books, 1979
- 405) Sablier, E «Iran, la poudrière Les secrets de la révolution islamique», paris Robert Laffont, 1980,1980,335p
- 406) Sachedna A A «Islamic Messianism the idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism» State University of new York Press, 1981,
- 407) Saibel, Bob «Iran A people in Revolution» Birmingham(Alabama) Banner Press 1981
- 408) Said Aly, A M et Wenner, M W «Modern Islamic reform movements The muslim brotherhood in contemporary Egypt», MEJ, 36,3,1982, pp 336-361
- 409) Salinger, P «Otages, les négociations secretes de Téhéran» Buchet Chastel, Paris 1981 308p (éd Orig America held hostages The secret negociations)
- 410) Saikal, A «The Rise and fall of the Shah», Princeton Univ press, 1980, XIV208p
- 411) Sanati, Malakeh «Hodjatol-Islam sayyid Ali Mussawi Khamenei», Orient, (Opladen)23(1982) 167-169
- 412) Salih, Salma Muhammad & 'Abdul-Amir 'Abdul-Karim, «Bibliografiyyat Al Harb Al-'Iraqiyyah Al-'Iraniyyah Fd-Dawriyat Al-Arabiyyah», (Bibliographies of Iraq-Iran War in Arabic Periodicals) Al-Khalij Al-Arabi 16 4(1981)343-287(Arabic)
- 413) Al-Salim, Faysal «Jawab lil-Tarikh Muhammad Rida Pahlawi, Muraja'ah», (Answer for History, by M R Pahlavi, Review) Majallat Dirasat Al-Khalij Wal-Jazirah Al-

- lysis of religious developments in Iran», *Zaman*, 2-3 (1980) 45-50
- 357) Nussavmer, H «Khomeini, révolutionnaire au nom d'Allah», en *All*, Munich-Berlin, F A Herlig, 1979
- 358) Muntalaqatuha, Injazatuha «The Islamic Revolution in Iran Principles, Achievements» *Al-Hikmah*, Beirut, 9-10 (1401) 45-50 (Arabic)
- 359) O Ballance, E «What of Baluchistan?» *Army Quarterly* 11 (1981) 399- 406
- 360) Oellers-Frahm, K «United states diplomatic Staff in Tehran case», *Encyclopedia of public International Law* 2 Amsterdam North Holland 1981, 282-286
- 361) Olson, William J «Anglo-Iranian Relations During the First world war » London Frc Cass, 1982
- 362) — «The genesis of the Anglo-Persian agreement of 1919» *Towards a modern Iran*, ed E Kedourie and S G Haim, London, 1980 185-215
- 363) Olson, R T «Persian Gulf trade and the agricultural economy of southern Iran in the nineteenth century», *Modern Iran the dialectics of continuity and change* ed M E Bonine & N R Keddie Albany (USA) State Univ New York Press, 1981, 173-189
- 364) Owen, dawud Rosser «In the Direction of Persian Gulf The Soviet Union and the Persian Gulf by A Yodfat and M Abir», *MWBR*, 1 3 (1981) 41-42
MWBR, 1 3 (1981) 41-42
- 365) Paul, J «Iran's Peasants and the Revolution An introduction», *MERIP, Reports*, No 104, march-april 1982, p 22-23
- 366) Page, James (Ed) «Iran The Role of the Pahlavi Dynasty, An annotated Bibliography» London Monarchist Press Associations 1983 pp 30
- 367) Peric, M «L'effervescence politique en Iran», *Revue de politique internationale*, 5 juin 1979
- 368) Peraran M H «The system of dependent capitalism in pre-and post- revolutionary Iran» *IJMES*, 14(1982) 501-522
- 369) Peterson, S R «Chairs and change in qajar times » *Modern Iran The dialectics of continuity and change*, Ed M E Bonine & N R Keddie Albany(USA) State Univ New York press, 1981, 383-390
- 370) Petrossian, V «Dilemmas of the Iranian Revolution», *World Today*, 36,1 (1980) pp 19-25
- 371) Petras, J F Morley M H « Development and revolution contradictions in the advanced third world countries- Brazil, South-Africa, and Iran», *Studies camp int dev* 16(1981) 3-43
- 372) Plascor, A «Security in the persian Gulf 3 modrnization political development and stability», Aldershot Gower 1982, pp 183
- 373) Pliskin K L «Camouflage conspiracy, and collaborators rumors of the revolution» *Iranian Studies* 13 (1980) 55-183
- 374) Poovey, T «Iran's Abol-Hassan Bani-Sadr» *Mid East* 66(1980) 10-13
- 375) Posadas, J «Le processus permanent de la révolution en Iran» Aubervilliers-Cedex Science, Culture et Politique, 1980
- 376) Al-Qudsi, Sulaiman & Mithqal Sartawi «Al-Thawrah Wa Tatawwur Siyasat Al-Taqaq Fi 'Iran » (The Revolution & Evolution of Energy policies in Iran) *Majallat Dirasat Al-Khalij Wal-Jazirah Al-Arabiyyah* 8 29(1982) 213-221(Arabic)
- 377) Ramzani, Rouhollah K, «Iran The Islamic Cultural Revolution» in P Stoddard et al, edited, *Change and the Muslim World*, (1981) 40-48
- 378) — «Iran's revolution Patterns, problems and prospects», *International Affairs* (London) 56 3(1980) 443-457
- 379) — «The Strait of Hormuz The global chokepoint» *The Indian Ocean in global politics*, Ed L W Bowman & I clark Boulder Westview Nedlands Univ W Australia, 1981 7-20
- 380) — «Who lost America? The case of Iran» *MEJ* 36(1982) 5-21
- 381) Ramazani, R K «Iran and the arab-iraqi conflict» *The Middle-East Journal(E U)*, 32,4(automne 1978),pp 413-428
- 382) Rasul, Fadil Hakadha Takallam 'Ali Shari'ati (Ali Shariati speaks) Beirut Darul Kalimah 1982, pp 244(Arabic)
- 383) Al-Rayhani Abd Makhur Najm «Al-Ab'ad al Guupulitikiyyah Lil l'tida' Al-'Iran-

- 327) Momen, Moojan «The Trial of Mullah Ali Bestami A combined Sunni Shi'i fatwa against the Bab», Iran, 20(1982) 113-143
- 328) Momeni Jamshid, «The roots of revolution in Iran, survey essay» *Journal of politics & Mil Sociology*, 8(1980) 287-299
- 329) Moran, T H «Iranian defense expenditures and the social crisis» (*International Security*, 3,3 (hiver 1978-1979) pp 178-192
- 330) Morl V B «The Status of religious minorities in safavid Iran» *JNES* 40, (1981) 119-134
- 331) Morris, Peter «The Ayatollah Khomeini» *History today* 31, (1981) 37-41
- 332) Moss, R «Iran, campagne de déstabilisation» *Le Monde des Conflits*, (janv 1979) 19p
- 333) Mossavar-Rahmani, Bijan «Iran» *Nuclear Power in developing countries* Ed J E Katz & O, S Marwah Lexington Lexington Books, 1982, 201- 219
- 334) Motahedeh, R «Iran's foreign devils», *Foreign Policy*, 38 (1980) pp 19-34
- 335) Mowlana, H «Technology versus Tradition Communication in the Iranian Revolution», *Journal of Communication* (Philadelphia) 29,3 (1979) pp 107-112
- 336) Mughanniyah, M J «Al-Shi'ah wal Hakimun» (Shi'it & Rulers) 5th ed Beirut Hilal Bookshop & Darul-Jawad 1981, pp 240 (Arabic)
- 337) Al-Muhajir, Ja'far «Ath-Thawrah Al-Islamiyyah Fi-Iran Muntalaqatuha, Injazatuha» (The Islamic Revolution in Iran principles & Achievements) Al- Hikmah Beirut 6-10(1410, 50-54) (Arabic)
- 338) Muhammad, Muhammad Jasim «Waqi' Al-'Ilaqat Al-'Arabiyyah Al-'Iraniyyah Fi Mantiqat Al-Khalij Al-'Arabi» (Reality of Arab Iran relations in Arabian Gulf Region) Al-Khalij Al-'Arabi 13 4 (1981) 57-79 (Arabic)
- 339) Murad, Khalil 'Ali «Muhawalat waqf Itlaq An-Nar» (Cease-Fire Trials) Al-Khalij Al-'Arabi 13 4 (1981) 81-87 (Arabic)
- 340) Mustafa, Muna Mahmoud «Crisis in diplomatic relations case concerning United States Diplomatic and consular Staff in Tehran» Al-Majalit Al-Misriyyah Lil-Qanun Ad-Dawli, 37,37(1981) 129-181
- 341) Mutahhari, Murtada «Qadaya Al-Jumhuriyyah Al-Islamiyyah» (Issues of Islamic Republic) Beirut Darul-Hadi, 1981, pp 120 (Arabic)
- 342) «Al-Mu'tayat Al-Asasiyyah Lil-Harb Al-Iraqiyyah-Al-'Iraniyyah» (The Basic Points of the Iraq-Iran War) *Samid-Al-Iqtisadi*, 4 24(1981) 189-194 (Arabic)
- 343) Nahavandi, H «L'Iran, 1940-1980; crise, révolution, tragédie» IREP, Paris, (1981), 142p
- 344) ——— «L'Iran et l'Occident», *Revue des Deux Mondes*, No 8, août 1981, p 293-299
- 345) Al-Najjar, Mustafa 'Abdul-Qadir & Fu'ad Ar-Rawi, «Arabistan wa shakhsiyyatuha Al-Arabiyya» (Arabistan & its Arabian Character) Al-Khalij Al-'Arabi, 13 2 (1981)
- 346) Nashat, Guity «Origins of Modern reform in Iran», London University of Illinois Press, 1982, pp 240
- 347) ——— (ed) «Women and Revolution in Iran» London Westview Press and U S Bowker, 1983, pp 250
- 348) ——— (Women in the Islamic republic of Iran», *Iranian Studies*, 13 (1980) 165-194
- 349) Nasrallah, Jamal, «Pahlavi view Leadership versus Modernization in Iran», *Haliyyah*, 25(1982) 62-66
- 350) Netzer, Amnon, «Islam in Iran Search for identity», in R Israeli edited, *The Crescent in the East Islam In Asia Major*, London Curzon, 1982, 5-22
- 351) Neuman, S G «Arms Transfers, Indigenous defence production and dependency the case of Iran» *The Security of the Persian Gulf*, ed Hossein Amirsadeghi London Croom Helm, 1981, 131-150
- 352) Noland, Soraya «Dispute settlement and social organization in two Iranian rural communities», *Anthropological Quarterly* 54 (1981) 190-202
- 353) «Nouvelles d'Iran» *Bulletin de Soutien au Mouvement Démocratique et Révolutionnaire Iranien* No1, (sep 1979), 24p, No2 nov 1979
- 354) Nikazmerad, Nicholas M «A chronological survey of the Iranian revolution» *Iraniana Studies*, 13(1980) 327-368
- 355) Al-Nufuri, Amin «Al-Harb Al-'Iraqiyyah Al-'Iraniyyah», (*Iraq-Iran War*) Al-Fikr Al-Istrattiji Al-'Arabi, 1 1 (1981) 219-252 (Arabic)
- 356) Nuri-Ala, Ismail, «Some Observations on the necessity of a non-essentialist ana-

of modernization among the Jews of Shiraz» *Modern Iran: the dialectics of continuity and change* Ed M E Bonine & N R Keddie Albany(USA) state univ Newyork Press, 1981, 301-322

302) Lois, B «Revolutionary Iran and its Tribal Peoples» Washington D C MERIP Series, 10, 4 (1980) 14-20

303) Looney, Robert E «Economic Origins of the Iranian Revolution» London Pergamon Press, 1982, pp 330(policy studies on international Development)

304) Mac Donald, Ch G «Iran's strategic interest and the law of the sea» *Middle East Journal*, 34,3,1980, pp 302-322

305) Mac Donald, A «A tale of two governments», *Euromoney* (july 1979), pp 58-63 et 66-69

306) *Magazine of Asia & Africa* (USSR) «Al-Tatawwurat Al-Siyasiyyah Fi 'Iran», (Political Evolution in Iran) Translated by 'Abdul Qadir Yasir Al-Masir Al-Dimuqrati 2 13 (1981) 28-39 (Arabic)

307) Magdtub, Atalal «'Iran Min Al-Thawrah Al-Dusturiyyah Hatta Al-Thawrah Al-Islamiyyah 1906-1979 (Iran from constitutional to Islamic Revolution 1906-1979) Beirut Dar Ibn-Rushd, 1980 pp 452 (Arabic)

308) Mahdi, A «A Selected Bibliography of Academic Thesis dealing with Socio-Political Economic Aspects of Iranian Society» Monticello, Illinois Vance Bibliographies, 1980, pp 14

309) — «Iranian Islamic revolution: the relationship between religion and politics», *Islamic Revolution*, 1, 6(1979), pp 17-29

310) Mahjubah, «The Return of the Ummat of Iran to the source of power», in Mahjubah 1 9 (1981) 13-19

311) Martens, E K & Steiner O «Sapphire arbitration (Iranian oil contract, 1958-63) Spanish Zone of Morocco claims», *Encyclopedia of Public International Law*, 2, Amsterdam North-Holland, 1981, 250-252, 271-273

312) Maroun, A «Un Islam crisper», *Esprit*, No 37, janvier 1980, pp 28-37

313) Mansur, A. «The crisis in Iran», *Armes forces J internat* (Jan. 1979), pp 26-33

314) Matthee R «Iran from divine monarchy to divine republic», *Orient*, 23 (1982)

547 557 682

315) Al-Mawdudi 'Abul'A'la «Minhaj Al 'Inqilab Al Islami» (Way of Islamic Revolution) Beirut Mu'assasat Al-Risalah, 1981 (Arabic)

316) McDonald, Charles G «Iran, Saudi Arabia and the law of the sea Political Interaction and legal development in the Persian Gulf» Westport, conn Greenwood press, 1980, pp 226

317) McGeehan, R «Iran, Afghanistan Presidential Politics», *World Today*, 36 5(1980) 163-171

318) McIntyre, E W «Commuters to Kuwait international migration, education and economics in an Iranian town», *JSAMES*, 5iv (1982) 19-38

319) McLachlan, K S «Gulf perspective» (A comment on current articles) *Arab Gulf Journal*, 1(1981) 95-99

320) — «Gulf perspective» Review of a selection of the periodicals available on the economies and resources of the Gulf region) *Arab Gulf Journal*, 2i(1982) 95-98

321) Mehdi, Baqir Raza, «Iraq-Iran War An Index to Periodical Literature», *Al-Khalij Al-Arabi*, 13 4(1981) 287-343

322) Miller «Taqrir Al-Qunsul Al-Rusi Fi Mina' Bu Shahr Hawl 'Arabistan» Report of Russian consulate in Bushahr port on Arabistan) *TR Nuri 'Abdul-Bakhit Al-Samirra'i Afaq 'Arabiyyah* 6 8 (1981) 120-175 (Arabic)

323) Minorsky, V «Medieval Iran and its neighbours» London Variorum Reprint 1982 pp 336 (Reprinted articles)

324) Miquid, 'Isma'il Sabri «Al-Siyasa Fi Mantiq Al-Khalij by M S Ajwani Review» *Majallat Dirasat Al-Khalij Wal-Jazirah Al-'Arabiyyah*, 7 25(1981) 145-161(Arabic)

325) Moghtader Hushang «The impact of increased oil revenue on Iran's economic development 1973-76», *Towards a modern Iran* ed E Kedourie and S G Haim, London, 1980, 241-262

326) Moghtader-Mojdehi, J M «Interpreting the Iranian Revolution» London Croom Helm, 1984, pp 224

- 276) Khanlary, M., Mahdave, H., Malek, H., Pichdad, «Lettre ouverte à tous les combattants du mouvement populaire iranien» *Peuples Méditerranéens*, 6(1-3-1979), pp 123-139
- 277) Khidr, Adel Muhammad, «Al-Sira' Al-Dawli Fil-Khalij Al-Arabi» *International conflict in the Arabian Gulf*, Qadaya 'Arabiyyah, 8 9,10(1981) 37-70 (Arabic)
- 278) Khomeini, Imam Ayatullah Ruhollah «Ayatollah Khomeini Speaks», Edited and translated by Ahmad Jabbari and Seheyl Amini Lexington, New York Mazda Publications 1981
- 279) —, «Al-Hukumah Al-Islamiyyah walayatul Faqih», (Islamic Government is Guardian of the Jurisconsult) Beirut Daru Al-Quds, 1980, pp 176 (Arabic)
- 280) —, «Islam and Revolution» writings and declaration of Imam Khomeini, Translated and annotated by Hamid Algar Berkeley Mizan Press, 1981 and Ontario the open Press, 1982, pp 460
- 281) —, «Messages for black Friday the 8th of september _17th shahivar» (Tehran) council for the celebrations of the third anniversary of the victory of the Islamic Revolution (1982) pp 17
- 282) —, «Selected messages and speeches of Imam Khomeini», Tehran Ministry of National Guidance 1980
- 283) —, «Views on ethics and spiritualities» (of) Imam Khomeini (Tehran) council for the celebrations of the third Anniversary of the victory of the Islamic Revolution, 1982, pp 21
- 284) Khomeyni, Ayatollah Sd Ruhollah, «Pour un gouvernement islamique, trad (par) M Kotobi et B Simon, avec le concours de Ozra Banisadre Paris, Fayolle, 1979 144p
- 285) al-Khususi, Badruddin, «Al-Judhur at-Tarikhyyah Li Azmat Al-'Ilqat Al-'Iraqiyyah Al-'Iraniyyah Fil 'Asr Al-Hadith» (Historical Origins of Iraq-Iran relation crisis in Modern Time) *Majallat Al-'Ulum Al-'Ijtima'iyyah*, 10 1 (1982) 9-42 (Arabic)
- 286) Khosowkhavar, F., «Le comité dans la révolution iranienne Le cas d'une ville moyenne, Hamadan», *Peuples Méditerranéens* 9, 1979, pp 85-100
- 287) —, «La crise de l'université dans la révolution iranienne», *peuples Méditerranéens*, 13, 1980, pp 65-88
- 288) Kianouri, N «Commencement d'une nouvelle étape dans la révolution populaire) *La nouvelle revue internationale*, 4, 248 (avril 1979) pp 122-130
- 289) Kilah, Salamah, «Tajrubat 'Iran 'Inda Muftaraq Al-Turuq» (Iranian Case at the crossroads) *Dirasat 'Arabiyyah*, 18 2(1981) 15-29 (Arabic)
- 290) Keddie, N R., «Understanding the Iranian Revolution», *The Center Magazine* (5-6/1980), pp 38-48
- 291) Kissinger, K «Kissinger's critique», *The Economist* (G B), (10-16 feb 1979), pp 31-36 et «Al la MaisonBlanche», Fayard, 1979
- 292) Kotobim «Essai d'analyse psychosociologique des classes sociales en Iran post-révolutionnaire», *Les Temps Modernes*, 35 année, No 401, 12 1979, pp 1113-1132
- 293) Kurth, J R «American leadership, the western alliance and the old regime in the persian Gulf», *The Middle East and the Western Alliance* Ed S L Spiegel London Allen & Unwin (1982) 117-128
- 294) Lake, C M «The problems encountered in establishing an Islamic republic in Iran 1979-1981», *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, 9(1982) 141-170
- 295) Lambton A K S., «Theory and Practice in Medieval Persian Government», London Variorum Reprints, 1980
- 296) Ledeon, M A & Lewis, W Debackle «The American Failure in Iran» New York Vintage, 1982 pp 256
- 297) Lenczowski, G., «The Persian Gulf Crisis and Global Oil», *Current History*, 80 No 462(1 1981), pp 10-13 et 43
- 298) Lemoine, «Rapport sur la situation en Iran», *Conseil de l'Europe, Assemblée Parlementaire*, (3-11 oct 1979)
- 299) Lenczowski, G., «The arc of crisis its central sector» *Foreign Affairs*, 57,4 (printemps 1979), pp 796-820
- 300) Litwak R «Security in the Persian Gulf 2 Sources of inter-state conflict», Aldershot Gower, 1981, pp 105
- 301) Loeb L D., «The religious dimension

- MERIP Report, 87, 1980, 32p Washington D
242) «Iran 1900-1980» Beirut Mu'assasat
Al-Abhath Al-'Arabiyyah 1980 pp 312(arab)
244) «L'Iran d'hier à demain», Centre qué-
bécois de relations internationales 1980,
116p (Collection Choix11)
245) «Iran, 1979», *Studia Diplomatica*, 33,
1-2 (1980), pp 129-149
246) «L'Iran, l'Islam et la Révolution», *Lettre*
255(1980), pp 4-10
247) «Iran's Revolution, the first year»,
MERIP Reports, 88(1980), 32p
248) «The Iraqi-Iranian dispute facts v
allegations»-(Baghdad) Ministry of Foreign
Affairs (1981) pp 70
249) Isma'il, T Y «Iraq and Iran Roots of
of conflict» new york Syracuse University
Press, 1982 pp 226
250) Itani, Muhammad «Al-Nidal Al-Musallih
fil-Islam» (Armed struggle in Islam) 2nd ed
Beirut Darul 'Awdah, 1981, pp 240 (Arabic)
251) Jabbari, Ahmad and Robert Olson(eds)
«Iran Essays on a revolution in the Making»
Lexington, Kentucky Mazda publications
1981
252) Jameelah, Maryam «Iraq-Iran conflict
by Tariq Aziz», MWBR, 3 1 (Autumn 1982) 30
253) Jameil, M Mas'ud «The Revolution wh-
ich Islam created», Tehran Ministry of Nat-
ional Guidance, 1980
254) Jazani, Bizhan «Capitalism and Revol-
ution in Iran» London Zed Publication,
1980 pp 151
255) «Justice in Iran «Review, International
Commission of Jurists», 27(1981) 4-9
256) Kalali, Ali «Nationalism in Iran by
Richard cottam», MWBR, 2 1 (1981) 37-39
257) Kapferer, R «Islamische Renaissance-
Islamische Revolution, islamische Theokr-
ratie; Anmerkungen zu den Umwälzungen
im Iran» aus Politik und Zeitgeschichte,
51-52 (1980) pp 3-23
258) Katouzian, Homa «Political Economy
of Modern Iran Despotism and pseudomo-
dernism», London Macmillan Press, 1981,
pp 448
259) Kazemi, Farhad(ed) «Iranian Revolu-
tion in perspective», special issue of Iranian
Studies XIII nos 1-4 (1980)
260) ——— «The military and politics in Iran
the uneasy symbiosis» Towards a modern
Iran ed E Kedourie and S G Haim, London
1980, 217-240
261) ——— «Poverty and Revolution in Iran»,
New York New York University Press, 1981,
pp 196
262) ——— «Urban migrants and the revolu-
tion», *Iranian Studies*, 13(1980) 257-277
263) Keddie, Nikki R «Iran change in Islam
Islam and change», *IJMES*, 11 4(7-1980) pp
527-542
264) ———, «Iran Religion, Politics and So-
ciety», collected Essays London Franc
Cass, 1982, pp 243
265) ———, (ed) «Religion and politics in
Iran Shi'ism from Quietism to Revolution»
London Yale University Press, 1983, pp 288
266) ———, «Roots of Revolution An Inter-
pretive History of Modern Iran» New Haven
and London Yale University Press, 1981 pp
316
267) ———, «Understanding the Iranian Re-
volution », *The Center Magazine*, 13 3(1980)
38-64
268) ——— and Hooglund, E «The Iranian Re-
volution and the Islamic Republic» Washin-
gton Middle East Institute, 1982, pp 210
270) ———, & Haim, Sylira G, «Towards a
Modern Iran Studies in thought, Politics
and society», London Franc Cass, 1982 pp
262
271) Keldar, Abbas, «Ayatollah Khomeini's
concept of Islamic Government» *Islam and
Power* ed A S Cudsi & Ali E Hillal Dessouki
London Croom Helm, 1981 pp 1982, 75-92
272) Khalid, D «Pakistan relations with Iran
and the Arab states» *JSAMES*, 5iii (1982)
16-22
273) Khalil, Imad Isma'il, «Ihsa'iyyat bil-
Khasa'ir» (statistics of losses), *Al-Khalij Al*
'Arabi, 13 4 (1981) 199-218 (Arabic)
274) Khalil, Imaduddin, «Malamih al-Inqilab
Al-Islami», (Features of the Islamic Revolu-
tion) Beirut Mu'assasat Al-Risalah, ed 1981
(Arabic)
275) Khan, Azhar Ali, «Roots of Revolution
by K Nikki Keddie, America Held Hostage
by Pierre Salinger, Inside the Iranian Revolu-
tion by John D Stenpel & No Hiding place
by Robert D McFadden» *MWBR* 2,3(1982)
37-38

- 214) — (Tribe and Uymaq in Iran a reply to J J Reid», *Iranian Studies*, 16(1983) 73-78
- 215) Hillmann, M C «Language and Social Distinctions in Iran» *Modern Iran the dialectics of continuity and change* ed M E Bonine & N R Keddie Albany (USA) state Univ New York press, 1981, 327-340
- 216) Hilmi, Nabil Ahmad, «Al-Harb Al-Iraqiyyah-Al-'Iraniyyah Al-Wad' Al-Qanuni Lil-Hudud Wa Madiq Hurmuz» (Iraq-Iran War Legal Situation of Borders & Hurmuz Strait) *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah*, 17 63 (1981) 107-113 (Arabic)
- 217) Hirschfeld, Y «Moscow & Khomeini Soviet-Iranian Relations in Historical Perspective», *Orbis*, 24 2(1980) 219-40, also translated by Sawsan Husain, *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah*, 17 63(1981) 88-92 (Arabic)
- 218) — «Decline and Fall of the Pahlavis» *Jerusalem Quarterly*, 12(1979), pp 20-33
- 219) Hitselberger, J «Another Look at Mas-hhad, Iran A return Visit from April to June 1979», *RIPEH*, 3,2(1979) pp 210-240
- 220) Hodgkin, Thomas «The Revolutionary Tradition in Islam», *Race and Class*, 21 3 (1980) 221-238
- 221) Hooglund, M «Religious Ritual and Political Struggle in an Iranian Village», *MERIP Reports*, 102(1982) 10-17
- 222) Homan, Roger, «Origins of the Iranian Revolution», *International Affairs*, 56 (1980) 683-677
- 223) Hooglund, E «Iran's Agricultural Inheritance», *MERIP Reports*, 99 (1981) 15-19
- 224) — «Land and Revolution in Iran, 1960-80», University of Texas Press, 1982, pp 168
- 225) — «One Village in the Revolution», Washington D C *MERIP Series* 87,10 4 (1980) 7-13
- 226) — «Rural Participation in the Revolution», Washington, D C *MERIP Series* 87,10, 4(109-) 3-6
- 227) — «Rural Socioeconomic Organization in transition the case of Iran's Bonchs» *Modern Iran the dialectics of continuity and change* ed M E Bonine & N R Keddie Albany(USA)State Univ New York Press, 1981, 191-207
- 228) Hooglund, M «Imam Hosein and Local level Politics in Iran», *Middle East Studies Association, The Fourteenth Annual Meeting, Washington DC Monatshefte*, 59,5 (1979), pp 293-301
- 229) Hoshmand, A Reza «Customs Union for Afghanistan, Iran and Pakistan areass-essment of options», *JSAMES*, 5 i(1981)3-9
- 230) «How we Organized Strike that Paralyzed Shah's Regime Firsthand Account by Iranian Oil Worker», *Oil and the Class Struggle* P Nore et T Turner, eds London, 1980 pp 293-301
- 231) Hoveyda, Fereydoun «The Fall of the Shah», London Weidenfeld & Nicolson, 1979npp 166, Traduction francaise(Paris Buchet-Chastel 1980, pp 242)
- 232) «How we paralysed the Shah's regime» *MERIP Reports «Iran in Revolution»* 75-76 (mars-avril 1979) pp 20 et 27-28
- 233) Hureau, Jean «Iran Today» London Batsford, 1983, pp 256
- 234) Hussain, Asaf «Iran a select bibliography of recent literature on the Islamic revolution», *MWBR* 1 (1981_1401) pp 21-24
- 235) — «Islamic movements in Egypt, Pakistan and Iran an annotated bibliography» London Mansell, 1983,pp 168
- 236) Husain, Ross Masood «The persian Gulf and the strait of Hormuz by R K Ramazani», *MWBR*, 1 3 (1981) 39-41
- 237) Husain, Sawsan «Ta'amm at Hawl At-Tadakhul As-Suwyitti Fil-'Alam Ath-Thalith» (Hints on Soviet Interference in the third world) *Al-Siyasah Ad-Dawliyyah* 18 70 (1982) 256-260 (Arabic)
- 238) Ibrahim, Sa'duddin «Al-Harb Al-'Iraniyyah-Al-'Iraniyyah Al-Jabhah Al-Dakhiliyyah Li Tarafay Al-Siyasah Ad-Dawliyyah 17 63 (1981) 75-80 (Arabic)
- 239) Ioannides, C «The hostages of Iran a discussion with the militants», *Washingg-ton Quart*, 3,3(1980), pp 12-35
- 240) Iqbal, Muhammad «Islamic revolution in Iran», *The Muslim*, 16 3 (1980) 59-61, 67
- 241) «Iran Islamic Revolutionary Tribunals' rules of procedure», *Review, International Commissions of Jurists* 25(1980) 20-23
- 242) «Iran s revolution the rural dimension»

The Islamic Revolution

1980-1984

الثورة الإسلامية في إيران

١٩٨٠ - ١٩٨٤

محي الدين عطية

Muhiddin Atiyyah

A l'occasion du 5^e anniversaire de la Révolution Islamique en Iran, l'un des événements majeurs du vingtième siècle Al Muntaka est propose d'éditer l'index bibliographique l'avait reuni M M ATIYYA Nous avons arbitrairement éliminé certaines références et ajouté d'autres dans le dessein de donner la vision la plus synoptique possible de cet événement

بمناسبة مرور خمسة اعوام على الثورة الإسلامية في إيران، هذا الحدث الذي يعتبر من أهم الأحداث التي وقعت للامة الإسلامية في تاريخها المعاصر تقوم الملتقى بنشر هذا الفهرست الذي نظمته السيد محي الدين عطية وقد قمنا بدورنا بحذف موضوعات وأصافه أرى مراعيين في ذلك تمثيل مواقف شتى التيارات من الثورة الإسلامية

Deuxième partie

القسم الثاني

- 18) Hart, Jo-Anne, « A bibliographical survey of the Iranian Revolution », *Iranian Studies*, 16 (1983) (/- 121
- 19) Harvey, J F & Musavi, Shahr Azar, « Tehran mosque libraries and a comparison with American christian Church libraries », *International library review*, 4(1981), 385-195
- 20) Hasanain, Abdul-Mun'im M, « 'Iran wal Iraq Fil-'Asr Al-Saljuqi », 2nd ed (Iran & Iraq in seljuk period), Beirut Darul-Kitab Al-'ubnani, 1982, (Arabic)

- 211) Al-Hasani, Hashim Ma'ruf «Al-intifadat Al-Shi'iyyah Abr Al-Tarikh», (The Shi'it revolutions through history), Beirut Darul Kutub Ash-sha'biyyh, 1981, pp 528 (Arabic)
- 212) Heikal, M H «Return of the Ayatollah Iranian Revolution from Mossadaq to Khomeini», London Deutsch, 1981, pp 240
- 213) Helfgott, L M «The Structural Foundations of the National Minority Problem in Revolutionary Iran», *Iranian Studies*, 13 (1980) 195-214

In 1977 general elections MSP could get only 24 seats in the parliament. Some representatives resigned from MSP, and organized a new party, Nizam Party. The disagreements in MSP observed obviously.

Many people criticized MSP as follows:

- 1) MSP made first fault when organized a coalition with CHP. To realize its aims CHP used MSP.
- 2) MSP had to be in opposition, and had to organize the muslims in the country. National Point of View had not a serious Islamic ideology.
- 3) During the coalition with CHP, MSP worked as an industrial department of the government. These were made for more votes and not an Islamic Party was using the methods of an ordinary liberalist party.

Which was more important: heavy industry or education of muslims?

- 4) There were some muslim groups in Turkey. These muslim groups were exploited by liberal parties. MSP did not unite with these muslim groups.
- 5) Two newspapers were established. But they printed only what MSP said.
- 6) Many of active and intellectual muslims were not participated in the representative lists during the congresses of the party.

Muslims saw that any political party in Turkey was no good for them. There was one thing to do. To organize a political party for muslims. So, MNP (National Regulation Party) was organized by Professor Erbakan

After 1960 Islamic actions had improved. Mr. Necip Fazil Kisakürek, the great Muslim poet and thinker, has struggled to organize the Muslim youth since 1945. He published Buyuk Dogu (Great East), and established Buyuk Dogu Organizations in some cities of Turkey. In 1965, MTTB (National Union of Turkish Students), was taken over by muslim students.

From 1945 Mr Necip Fazil had struggled to organize the muslim youth Suleyman Efendi had organized Koran courses in all parts of Turkey, Saidi Nursi had written and published many of Risalas and books to teach Islam to the citizens. MNP spread widely in a short time, and many of muslims supported it. After 12 March 1971 Military Memorandum, MNP was closed. Approximately two years later from 12 March, MSP was organized legally. Mr. Suleyman Arif Emre was the president of the new party.

MSP declared a programme, it was named Millet Gorus (National Point of View). The name and contents of this programme were criticised by some muslim groups. Why it was National Point of View? Where as Islam is International!

MSP got 48 seats in the parliament in 1973 general elections. This was a wonderful result for muslims. After 1973 elections any political party could not get the necessary seats. So, coalition negotiations were begun. So, CHP and MSP organized a coalition. This was impossible. Because CHP was the N° 1 enemy of Islam in Turkey. So, during the local elections which were after the 1973 general election, MSP could get only the half of the votes got in the general election.

MSP must not participate in the government. It had to explain that there are many of badnesses in the country. And it had to add that all badnesses are the anti-thesis of Islam. If MSP had worked on the people, youth, parliament etc., the result of the Islamic movement should be different

part de la diaspora copte innigrée.

Le mouvement musulman est appelé à prendre une position claire et efficace vis à vis de cette troisième force mais sans oublier que les coptes ne sont point responsables de l'activisme effené et manipulé des dirigeants de cette troisième force.

MSP mouvement in Turkish political life

İbrahim M. DOGRUER

In the last 20 years Islamic actions improved in Turkey ... and they had new dimensions after «Slavation's Party» was established.

After the war of independence, in 1923 CHP (people's Republican Party) had been established by the commanders of the war, and it had been in power until 1950. In 1946 some representatives resigned from CHP and organized DP (Democrat Party). It was organized as an anti-thesis of CHP. In 1950 DP won the elections DP opened Imam-Hatib (Religion Schools), and Kor'an Courses. During the DP period, again the Ezan was recited in Arabic.

After 1960, many of new political parties were established. The most important of the newly established parties was AP (Justice Party). In 1965 general elections AP was in power alone. Some muslim groups voted for AP during 1965 elections.

After 1960 a Marxist political party, TLP (Turkish Labour Party) was established. In 1969 general elections, again AP was in power alone Like 1965 elections, some muslim groups voted for AP, ... At the same time, some muslim individuals had voted for CHP.

l'église copte à Bayzance ...

Pour cette raison les coptes ont accueilli les musulmans comme libérateurs. Et tout au long de cinq siècles l'histoire n'a enregistré aucune persécution de l'église ou des minorités par les musulmans. Par contre les coptes embrassèrent l'Islam en grand nombre... et l'église copte ne s'est alliée ni aux croisés ni plus tard au colonialisme français lors de l'invasion Napoléonienne de l'Egypte.

Pourtant il y avait toujours une ligne copte, marginale c'est vrai, en liaison avec le colonialisme et responsable de certains conflits entre minorités comme celui de 1910 ... D'où le mouvement islamique est tenu de prendre, à l'égard de la question copte, les positions suivantes:

- Liberté de la foi et des rites pour toutes les minorités.
- Refus de toute forme de persécution et défense des autres minorité
- Le mouvement musulman est tenu d'assister l'église face à toutes les tentatives de subordination de cette dernière à l'occident
- Existence d'une marge de collaboration et de coopération entre l'église copte et le mouvement islamique pour contrer le Sionisme et l'impérialisme.

Toutefois avec la pénétration coloniale s'est cristallisée une troisième face en liaison directe avec le colonisateur (Jacob, Butrus ...etc) ou plutôt formée par lui et dévorée plus à l'occident qu'à l'église copte. Cette force a manœuvré après la seconde guerre sur trois axes:

- a) l'infiltration de l'église.
- b) la création d'associations missionnaires
- c) une grande emprise sur les migrants égyptiens en Europe et en Amérique.

L'activité de cette force est arrivée à son sommet en 1971 après l'arrivée du pape Chenouda à la tête de l'église copte. Les circonstances lui étaient propices. D'abord on était à la veille de la grande débâcle de 1967, avec une présence américaine grandissante et d'énormes fortunes qui affluent de la

L'idée de «Démocratie» reste le sens un peu maquillé pour le monde marxiste; seulement dans cette autre vision du monde le moteur n'est plus le peuple américain mais le prolétariat porteur de l'émancipation . .

Devant cette hégémonie quelle sera la mission des mondes de la périphéries afro-asiatiques? Ils ont à renouer avec leurs propres traditions historiques comme les européens ont à renouer avec les traditions pré-catholiques slaves et germanes notamment en évitant l'utilisation que divers fascisme en ont fait . L'entreprise est périlleuse, notamment pour les musulmans, puisqu'ils seront appelés à jeter pêle mêle ces diverses conceptions qui après plus de deux siècles n'ont amené que ruines et désastres pour l'ensemble de l'humanité. Un pas dans cette direction a été franchi avec le slogan de L'Imam Khomeiny; devenu jalon de la révolution Islamique: «Ni est; ni Ouest, République Islamique».

Les Coptes, l'Islam

et la troisième force en Egypte

Mohammad MORO

Pour comprendre la situation des coptes et leurs interactions avec les musulmans en Egypte: il est nécessaire de considérer la profondeur historique de cette co-existence.

Le christianisme est venu tôt en Egypte grâce à Saint Marc l'un des apôtres directs du Christe ...Et dans sa forme assez particulière l'église copte fut persécutée par Byzance.

Cette persécution s'arrête momentanément à l'époque de l'empereur Constantin pour recommencer après lui suite à l'échec des tentatives de l'empereur Hercule d'assujétir

dernière...) Après la consommation de l'arbre et le repentir intervient le pardon de Dieu ..

Plus important encore; en Islam le premier verset révélé au prophète constitue une incitation de chercher constamment le savoir

Le Dieu de la Thora comme celui du nouveau testament est similaire à l'homme; qu'il a créé à sa propre image. Divinisation de la matière et matérialisation de la divinité. Le Dieu du Coran ne peut être matérialisé et l'homme n'est que Son vicaire qu'il a doté d'un pouvoir de décision qui constitue la responsabilité dont il devra répondre.

Ainsi dans l'ancien testament la dynamique de l'histoire revient au «peuple élu d'Israël» avec ses deux corrélats la race et la terre promise . Sur le plan historique on peut voir les effets néfastes d'une telle conception soit au moyen orient, soit en Allemagne voilà une cinquantaine d'année, ou Hitler postulait que la race à laquelle incombe la dynamique de l'histoire est la race blanche, aryenne, nordique; sa terre promise était l'Europe (cf. Mein Kampf)

Le marxisme n'y a pas échappé son peuple élu sera le prolétariat et sa dynamique de l'histoire sera la lutte de classe. On voit donc le poids des écrits bibliques sur notre actualité. Tout récemment Reagan affirmait qu'il croit profondément à la bataille mythique de Harmagedon, relatée et dans l'ancien et dans le nouveau testament (A.T. Livre des juges ch.4 verset 12-16, N.T. : Apocalypse ch.16 Verset 16).

Cette bataille se passerait dans la plaine de Chelogue au pied du Carmel et venait le désastre final des armées ennemies. Il est évident que pour Reagan les armées ennemies sont les palestiniennes, les iraniens, les arabes ... etc.

Et actuellement pour le monde libéral l'histoire a un sens; il s'appelle «Démocratie». Le président Wilson disait à l'intention des américains: «They make the world safe for democracy». Partant de là le monde libéral, américain de surcroît: «The chosen people of earth» se verra appelé à diffuser sa culture partout et par tous les moyens.

lonies vers l'Europe C'est la thèse principale du «Capital»; fruit d'une tentative d'années de recherches ... Il reste que la domination occidentale qui a pris naissance au quinzième siècle a permis à l'homme blanc de mettre la main progressivement sur les potentialités du monde entier d'une part, et que pour comprendre ce processus il est nécessaire de voir son corrolaire: l'histoire de l'impérialisme.

Ainsi la question centrale serait celle-ci Pourquoi seul l'occident a pu déboucher sur cette hégémonie? Pourquoi, malgré leurs puissances historiques unanimement reconnues d'autres civilisations, la musulmane ou la chinoise par exemple, n'ont pas débouché sur l'impérialisme? ...

Beaucoup de théoriciens ont essayé de répondre à cette énigme. Freud l'explique par l'antagonisme entre l'institution religieuse et les pulsions libidinales de l'individu européen ... D'autres l'ont expliqué par l'occultation des forces métaphysiques; magie particulièrement; alors que cette dernière ne constituait qu'un essai de compréhension de la nature La hiérarchisation de la société en classes rigides et époques ou la mobilité sociale est nulle a pu donner une certaine hypothèse heuristique..

Mais malgré l'importance de ces faits ils ne constituent que des épiphénomènes car cette hégémonie occidentale trouve sa base dans les écrits bibliques (Nouveau et Ancien Testaments) et autant l'humanisme que l'impérialisme et le marxisme ont ceci de commun une même origine; l'ancien testament qui comme le nouveau d'ailleurs a contribué à la structuration d'un schéma de pensée assez spéciale qui se trouve dans l'acte de création même on fut légitimée l'autonomie de la connaissance avec la religion (cf: la genèse), l'infériorité de la femme tentatrice d'Adam, sortie de son cote .. Cette infériorité légitimera plus tard le massacre des sorcières .

A l'opposé l'acte de création coranique postule la création de l'homme et de la femme (lequel est le premier? nul ne le sait ...). Dieu leur a enseigné les noms de toute chose créée et leur a interdit d'approcher l'arbre (quel arbre? certainement pas celui de la connaissance puisqu'il leur a enseigné cette

RESUMES ET EXTRAITS

Le lecteur trouvera ci-dessus les résumés des articles et doucements en lanque arabe

L'Islam

et les Conceptions Occidentales Contemporaines

Ahmed HUBERT

A première vue l'ordre hégémonique ayant pris naissance depuis cinq siècles et étant arrivé à étendre sa domination à l'ensemble de l'humanité n'a rien à voir avec les conflits contemporains qui émergent un peu partout, au Golf, en Palestine, au Liban, en Afrique ... etc, mais ce n'est que pure illusion. Ces conflits ont un dénominateur commun: ils répondent aux mêmes paradigmes exclusives qui furent à la base de l'occident voilà cinq siècles.

Marx a vu l'origine de cette hégémonie européenne dans l'accumulation primitive qui a permis un flux des richesses des co-

VII- The aims behind the reduction of the East & Islam to an unthinking, despotic, sensuous & barbaric essence, ranges, as Edward Saïd observes «from the stirring of a new cold war, to the mobilization for a possible invasion».

the fashion of these ancient «Despotic Oriental» pharaohs and kings.

IV- All empires, from ancient Rome to the modern United States, are an extension of class-property at home, and «differed only in the manner in which surplus wealth is pumped out of conquered regions for the benefit of the metropolis». The «different moments» of primitive accumulation for European Colonialists were those in which «brute force» was used to speed the birth of the capitalist mode of production. The «progress» which Europe set out to enforce, and which it identified with «civilization», freedom and progress, had the paradoxical character of enhancing the wealth of «shabby individuals» instead of social wealth: It enriched and «preserved» the individual, but destroyed the race». In the name of civilization more crimes were committed than in the name of freedom. With respect to the historical deprecatory label «oriental despotism», Marx obviously acknowledges the existence of the oriental phenomenon, but unlike the bourgeois racialists who regarded despotism as purely and exclusively oriental, Marx recognized the existence of a «European despotism».

-In the course of analyzing the «genesis of capital», Marx confirms the rotten roots of a wealth extracted by force i.e by repression «en masse», and resolves in effect the racialist duality of a «despotic East» and a «democratic West» (which synchronizes with the duality of progressive civilized West, and backward East) into a universal dilemma which is no less occidental than oriental.

V- The history of «Western democracies» shows that, the quantitative growth of production led to the qualitative decline in the conditions of social and political freedom.

VI- Political repression is nothing more than economic oppression extended to the political sphere. It is only after studying the dynamics of power that Marx came to believe that «economic exploitation is far more than a purely economic fact, and that it actually is an «all-pervading evil, the radical evil of pre-history».

III- Alexander's successors, whether the Ptolmeys of Egypt, or the Seleucide's of Syria, governed in the lines of the old Pharaons.

IV- «Republican Rome» (like Democratic Athens before it) was more «aggressive imperialist» than monarchial aristocratic Rome?

V- The Islamic state was more tolerant towards the Christians and the Jews, in comparsion with the Byzantine ruthless repression of all Christian dissidents that disagreed with Constantinople in matters of creed. The collapse of the Islamic state in spain was a disaster for the Jews & the Moslems simultaneously. not only the Jews were expelled after the fall of Granada (1492) but also the Christians who were converted from Islam as well.

VI- The atrocities of the inquisition courts, the incalculable trials in which torture was applied to extort confessions about dealing with the «evil one» the shameful witch-hunt in Catholic & Protestant countries alike, which went until 1780, the mutual persecutions exchanged between Catholics & Protestants, all this violence asserts the following facts:

I- The despotism of Macedon & Rome «broke down the barriers that severed Greek from barbarian, western from oriental.

II- A large state meant despotism Rome itself ceased to be a republic when she had acquired a world empire». Despotism is not an oriental propensity, a fate that hovers incessantly over the «East», but the product of historical conditions which have evoked similar responses from the Roman, the Egyptian, the Chinese and the Persians alike.

III- Alexander's cosmopolitanism, as well as despotism, originated from the necessity of cementing the vast multi-national empire, a necessity that explains his identification of himself in

of the oriental principle of the «one».

III- CLASSIC Greece was not the «first democracy» but the «First expansionist Oligarchy» which spent one hundred & twenty years out of one hundred sixty in wars against the other «Hellenes» massacring & enslaving even the democratic city-states that rebelled against Athenian domination.

IV- The Athenian oligarchy which spread the myth of the superior Hellenic race & culture, acted against the realization of the Pan-Hellenic united states.

V- The Greek city-states which rebelled once against Persian domination had to rebel once again against Athens.

VI- The «despotic Persians» were much more lenient and tolerant towards the peoples they governed than the «Democratic Athenians».

On the other hand, those who brag about their Roman legislative heritage are required to consider the following facts:

I- The ideal of universal equality is oriental in origin & was impressed on the Romans by the stoics. Neither the Greeks nor the Romans thought seriously of interpreting the ideal of equality from theory to practice.

II- A long chain of Graeco-Roman Emperors followed the oriental tradition of self-deification. The Emperor-Gods, like Alexander himself, Diocletian, Colligula, Nero, Domitian, Dommadus, Julius Ceasar, and the eminent Augustus Ceasar -among others- made of their single wills the law of the whole Empire, following that «abhorring» tradition of «oriental despotic monarch» which Alexander had introduced to the West, to spawn, in later times, «The divine right of kings».

V- Thus, the racio-cultural attitude, which is the counterpart of imperial policy, is spawning its racio-cultural antithesis. The Moslem reproduces the West epistemologically in the form of his bitterness, disillusionment & hostility.

VI- The epistemological outcome of this mutual derogation cannot be other than distorted, stereotype, simplistic «caricatures» of what is usually described in vague generalizations as «EAST & «WEST». This makes the refutation of the EAST-WEST duality an urgent task.

«ORIENTAL DESPOTISM» & «WESTERN DEMOCRACY» THE IDEOLOGICAL MYTHS & THE HISTORICAL FACTS

The incoherence of the bourgeois historians who take the Greeks & the Romans for their «spiritual democratic ancestors» manifests itself in the following phenomena:

I- Despite the proclamation of Greece as a «spiritual ancestor» the theory of spiral historical progress is not Greek in origin but Jewish. Voltaire could grasp the affinity between the Hebraic ethno-centric vision of history (which «represented all events as Pre-destined for the promotion of the chosen people of God») and the new bourgeois gospel of progress which viewed all past events as pre-destined to promote the dominance of Bourgeois Europe. The Greeks vision of history, like that of their oriental predecessors was cyclical (repetitive) and not spiral.

II- The myth of the «Greek miracle» implies a negation of that interaction of the oriental Asian genius with the Greek genius, and proclaims Greece as the beginning of an end that Europe. This myth collapses as soon as we realize that, the Pre-socratic philosophers had an Asian origin & that the Logos of Heraclitus, i.e the universal law of opposites to which subjectivity should listen, is no other than the Chinese «TAO» & the Indian «BRAHMAN».

Hegel little realized that his universal spirit is another version

CONCLUSION

I- The East-West duality is a barren mechanical duality in which the thesis & antithesis are enclosed in a process of endless negation.

II- Despite the recurrent claim of a «civilizing mission», the history of East-West relations has proved that no higher cultural synthesis can batch out of this duality which boils with racio- cultural prejudice & hostility. One thousand years of Graeco-Roman domination have failed to impress the peoples of Egypt & Syria with the stamp of Hellenic culture, because it was a conqueror's culture.

III- Like wise, the crusaders' low cultural standard, the racio-religious prejudices & hostilities they spread & the colonialist policy they pursued, abstracted the process of occultation. Despite the cultural wealth of medieval Islam, only El-Majousi's book on medical history was translated into latin during the period of the crusades.

IV- The Imperial challenge of modern times which was crowned by the Zionists' occupation of Palestine made the peoples of the Arab East respond -as they did during the Graeco-Roman domination by relying on their national religion &/ or culture as a means of resistance. Islam has consequently become the Phoenix of Arab Islamic culture & history.

This «phoenix» is now replenishing its feathers. Particulary revealing is the testimony delivered by the revolutionary poet «Adonis» who wrote, years before the Iranian revolution: «Europe for us, we, the Poor, 'backward & ignorant' people, is no more than a civilized cadavre.» The typical Pan-Islamist repeats after Frantz Fanon that no dialogue or reconciliation is possible between a species of western crusading «Christian» or «Zionist» and Moslems.

pects of trading with the East developed its secular aggressive and self-affirmative outlook to the East.

The later encroachment of the European, bourgeoisie on the Eastern provinces of the Ottoman empire grew in proportion to the growth of the wealth and power of the new bourgeoisie. «The Iliad of the Barons will become the Odyssey of the merchants». The crusades had enriched the lives of those who could afford the luxuries of the East. The new era of European colonization was to do the same.

From the middle ages down to the romantic age, the East was associated in the class culture that prevailed in the West with «Islam» as it was associated in classic Greece with «Persia».

The «Arab» & later the «Turk» figured as modified versions of the «barbarous» «despotic» «Persian» & Posed similar dangers.

From Hegel to Spengler, & from Dante to August Comte, Islam was constantly derogated as a system of faith & the role of the Arabs (and Muslims) in preserving, enriching & transmitting culture was ignored.

Poets, like Lamartine, Chateaubriand and Paul Valery; Novelists, like Flaubert and Joseph Conrad; Orientalists, like Bernard Lewis, Noldke, Hamilton Gibb, G.Von Grumbaum, Ernest Renan, D.B.MacDonald, and Goldzieher; Philosophers, like Aurokhardt, Spengler & Hegel; Expert and Policy Makers, like Kinglake, T.E. Lawrence, A.G.Belfour, Lord Kromer and Henry Kissinger expressed a deeply seated prejudice against Islam & the East.

The marxist German revisionists supported «The united states of a Western Europe» (Without Russia) for the purpose of «joint» action...against the African negroes, against the Islamic movement and for the maintenance of a powerful army and navy, against a Sino-Japanese Coalition.

After all, Cristopher Columbus, about two hundred years after Marco Polo, set out to discover a route to the East, and was oriented by that old drive which Marco Polo had framed in the following words: «Filling Asia with Christians and Europe with Spices».

in Greek life». The «Leit-Motif» of the «civilizing mission» is played and the East has to be «exalted».

Hegel little realized that his definition of «oriental despotism» as a «world united under one sovereign» applied literally to Alexander & his world.

After Aristotle, Hegel recommended the use of «despotic power» -That oriental stigma- «to restrain the sensuous barbarism of negroes»).

II- THE SOCIO-ECONOMIC BASIS OF THE RACIALIST -EAST-WEST DUALITY

The striking resemblance, in the series of crude caricatures sketched for East and the Easterners from «Classic» Greece to the modern «Western democracies» reflects the continuity of the Colonial designs against a land that has traditionally excited the appetites of the classes that dominated the Western World by its reputed fabulous wealth on one hand, and its military vulnerability on the other.

The Greeks thought that only the conquest of the East can alleviate their suffering on the Greek arid land; while the upper classes were convinced that such a conquest was the only alternative to the redevison of the limited social wealth.

The notion of the East as wealthy & Vulnerable contributed to the formation of a public opinion which accompanied Alexander into Asia. The Crusades gave the different classes of Medieval Europe the opportunity to realize different interests. The Pope aspired to weaken his secular competitors; The feudal barons aspired to establish vast agricultural settlements, not only manors, but kingdoms. The bankers & merchants of the southern Italian cities found in the crusades the opportunity to expand their trade.

The emergence of Venice, Genoa, Pisa, Siena, Florence and Marseille -after the twelfth century- as affluent centres that bubbled with economic, political and cultural activity, is mainly a by-product of the crusades.

The new class, which explored and enjoyed the bright pros-

The «occidental spirit» undergoes a process of spira gradation during which it desengages itself from the substantial and the external to reflect on itself, and to realize its independent subjectivity, its essence which is no other than freedom. While the oriental spirit remains involved and engrossed in the substantial and alienated in the sensuous unable to «To bid adieu to nature» emancipate itself there from. The oriental God and/or King is a sun-God, an embodiment of this involvement of the natural and the human. The natural is the external sun and the sun-God and it is this God which the Oriental despot embodies.

Round this despotic God the «infantile» oriental spirit eternally revolves: while the occidental spirit reflects on itself to see a sun «of nobler brilliance»: «The sun of consciousness». Hegel uses the term «Oriental despotism» to denote «a world united under one lord and sovereign». This idea is as old as antiquity, repeated by Mechia-Velli and others in the renaissance, and quite worn out in the course of asserting the East-West duality in modern bourgeois culture.

Hegel envisioned history in dramatic terms and his protagonists were invaders. The spirit of freedom (Universal reason) in Hegel's philosophy marches on the horse of an invading general: An Alexander opening the East, A Caesar conquering Gaul, or a Napoleon investing the principle of the French revolution to establish a French Empire. Hegel's exemplary heroes, who are allowed to contravene ordinary morality, happen to be principal invaders of the East. Alexander excites Hegel's enthusiasm precisely for being an invader of the East, and the earliest of the crusading knights who set out «to avenge Greece for all that Asia had inflicted upon it for so many years and to fight at last the ancient feud and contest between the East and the West». The duality is thus reaffirmed, and only a European colonially-minded philosopher can identify himself completely with Alexander as Hegel does. «Alexander», says Hegel, «opened the oriental world to Europeans, and penetrated into countries hardly visited by Europeans».

Hegel makes of Alexander a legendary hero and assigns to him the «idealistic» task of «exalting the East to a participation

teenth and eighteenth centuries, progress is an indefinite advance towards more reasonableness, more and more freedom, more and more happiness». It is in the light of this identification of freedom with progress that we can read Groce's view of History as «a story of liberty» instead of as a series of Colonialisms. The identification of progress with freedom and happiness, makes progress acquire an absolute value and becomes, in itself, a final aim sought for itself. «Progress» was «Europe's watch word» for centuries and all the horrors of colonization were pictured as the inevitable price which the primitives had to pay to learn the art of civilization; an art which proved, after all, illusive.

The conviction that all oriental cultures are insignificant & marginal (since they did not act on christianity, the religion of the West): The identification of progress with freedom; The belief in a civilizing mission shouldered by this european race or that; The justification of the brutal repressive campaigns which european colonialists & imperialists waged against the non-europeans who «refused» to be «matured» «spiritualized» «civilized» or «modernized»; The polarization of freedom & repression, progress & barbarism along a geographical line of demarcation, that divides the earth eternally into East & West; all these notions that weave together the texture of the bourgeois «Euro-centric vision of history» are nowhere explicitly & systematically demonstrated as in Hegel's Philosophy of History».

In Hegel's philosophy the terms «Eastern & Western» acquire racio-cultural inherent differences and innate physio-psychic cultural propensities, that determine for them two completely different destinies: The destiny that befits the free master, and this belongs to the Europeans, and the destiny of subservience and subjection, which befits all non-European races and cultures which failed to reconcile God and man as the Christian religion alone could do, according to Hegel's presumption. The History of the world says Hegel «travels from East to West» and the possibility of a reverse movement is completely excluded. The world-History has a «determinate» beginning and a «determinate end». Asia is the beginning, Europe is absolutely the end of History».

and «manifest destiny». The European Colonizer marched to assimilate the world, sword in one hand, and the gospel of «civilized progress» in the other. Progress was pictured as an inexorable fate, and the European bourgeoisie was the instrument of this invincible providence.

The new notion of «civilizing mission» implied that no uncivilized nation can become civilized by itself. Consequently, each European power appointed itself «a trustee» of civilized progress, and undertook the universal enterprise of setting all the uncivilized peoples on the track of evolution «A la mode bourgeois» i.e. by devastating the local cultures of the uncivilized to facilitate their total assimilation, or to make them subservient to one colonial metropotitan or another. No wonder that each colonial European nation «professed a superior talent for managing natives».

The racist implication of this doctrine of historical progress, its wide acceptance, its long-standing duration and harmful effect on the international dialogue between cultures, is observed and acknowledged: «With Comte as well as with Hegel, the historical evolution of man-kind is not vaguely universal, but originates and is concentrated in the white race and the 'Christian Occident'». Burchardt illustrated the self-complacent bourgeois «Vision of History» as follows

«It was fortunate that the Greeks conquered Persia: and Rome Carthage: unfortunate that Athens was defeated by Sparta and that Caesar was murdered before he had time to consolidate the Roman empire. It was fortunate that Europe held Islam at bay, unfortunate that the German emperors were defeated in their struggle with the Papacy, etc...»

Toynbee expresses the sense of moral shock upon finding that this «Euro-centric vision of history prevailed unchallenged in Western culture till the year 1897».

The philosophers of the enlightenment in the eighteenth century identified progress with freedom an identification which deepened the EAST-WEST polarization of a free West (the West being progressive) & a «despotic East» (The EAST being backward).

Karl Löwith notes that «To the typical rationalists of the seven-

is the earliest in a long history of ideological «civilization mongering». The «liberation» of Asiatic Greece from the Persians germinated an outward drive which was to continue until its culmination in a Macedonian empire a century & a half later

Alexander, who aspired to conquer the four corners of the earth, assigned to his invasion of the East the cultural task of «Hellenization», which implies that no civilization exists beyond Greece. The Romans camouflaged their vast imperial domination by the cultural mask of «Romanization» which implies that anything that lay outside the Roman Empire could not be other than «savage» and «uncivilized», while the medieval barons & the catholic church chose the title of «Christianization» and disguised the sanguinary military expeditions against the Arab Moslems as «Crusades» -a label which will be used by the Spanish and Portuguese during the sixteenth and seventeenth centuries in the course of exterminating the Indians and devastating the Mexican and Peruvian cultures of the «Incas and Aztecs».

Like their alleged Greek and Roman «Spiritual ancestors», the modern bourgeoisies of Europe unertook another superbly grand «cultural enterprise» under the label of «Civilizing mission»

The new «mission civilizatrice» implied, like its Greek, Roman and Christian predecessors, that no civilization exists or can exist outside Europe, nor has a civilization ever existed in antiquity beyond the areas inhabited by the Greek and Roman ancestors of the modern Europeans. Toynbee observes that the «word» which the Greeks and the Romans used for «Biosphere» indicated only the areas inhabited by the people who called themselves «civilized».

The bourgeoisie of modern Europe used the word «civilized» to denote a line of linear progress which starts with Greece & ends in modern bourgeois Europe.

Like Pericles, Alexander & The Roman Emperors, the European bourgeoisie gave to its «Civilizing mission» the sanction of Providence, and attributed to it labels of high moral excellence like «The white man's burden», «Moral responsibility», «duty» and

Like-Wise the term «Oriental barbarism» (which relates cultural barrenness and fertility to inherent physiological differences) polarizes progress and back wardness, dynamism and stagnation, creativeness and tradition, on the grounds of a fatalistic East-West geographical division. What resulted from this recurrent polarization was an East-West duality which is not quite different from the bodymind (form-essence) duality of Aristotale i.e from the slave-master duality which was intended to draw a line of eternal demarcation like (that drawn by the Ancient Hebrous and Greeks) between the «Lords of Men», «The Chosen people of God» on one hand, and the rest of man-kind on the other.

It is not the awareness of cultural differences that spawned the wars between Greece & Persia, it is the Graeco-Persian war which spawned the alleged differences.

The prejudiced deprecatoy notions of the «EAST» as «despotic» and «barbarous» germinated in the heat of Persian-Greek hostilities (480-460 B.C). The Greaco-Persian war did as much to create as to feed the antagonistic East-West duality.

The revulsion proclaimed by the Greeks for a country which treated its kings like gods, and the contempt they expressed for the orientals who are «ruled by the whip» versus the Greeks «who reach their decisions by debate», was an ideological counterpart of the actual struggle for dominance. The exaggerated versions which the Greeks made of their military accomplishments in SALAMIS & THE MARATHONS blinded them to the many ties that linked Greek culture to the oriental cultures, so much so, that even the elementary fact that pre-socratic philosophy made its earliest appearance in ASIA (specifically in the Ionian city of Miletus between the seventh & sixth centuries B.C) was overlooked. The military successes of the Athenian navy (which provided the Athenians with the opportunity of establishing an Athenian Empire) spawned the conviction that the Athenian free institutions were better than «Oriental Despotism», & that Creece had a «Hellenic civilizing mission» in the world.

The notion of an «international civilizing mission» which Socrates (436-338 B.C) first introduced into the history of political thought

ORIENTAL BARBARISM & ORIENTAL DESPOTISM

«Aspects of a Colonialist Disparagement of The East»

'Afif FARAJ*

A- THE HISTORICAL ROOTS OF DEPRECATORY PHENOMENON

The long-standing struggle to subdue the East from ancient Greece down to modern Imperial Europe and the United States, has produced in Western class culture a corresponding ideology in which the terms «East» and «West» transcend their purely geographical denotations and acquire contradictory racio-cultural implications that set them at polar ends.

Within this context of «ideological War» We can read derogatory terms like «oriental despotism» and «oriental barbarism». Terms that contain as much ethno-centric selfpraise as they contain racio-cultural deprecation of the other «sub-races» and/or «sub-cultures». The term «oriental despotism», which explicitly confines political repression to the Orient, implies that freedom both as a notion and its materialization in political and legal institutions is an occidental privilege exclusively confined to the «West». None exhibited this philosophy of history as forcefully and systematically as Hegel in his «philosophy of History».

* Dr. FARRAG is a writer member of the administrative board of the Libanese writers' union in 1977. Writer of many books and articles such as «The Dialectic of the Left» and «The Politist»

It doesn't take much to discern from the previous outline of a sample of Communist-Marxist-Socialist-Leftist activities in the Muslim Ummah the opportunistic and hypocritical character of Marxist credentials and the quality of its members who owe their allegiance and identity to their superiors in centers located outside the perimeter of the Ummah who were and still are busy shaping and reshaping the fifth columnists who only serve superficial and imposed criteria to befog the issue and abort all mass inspired and Islamically guided endeavors such as the Palestinian issue.

his speech said: «There is a significant force of Jewish Democracy It is struggling against all policies directed at concessions to British Imperialism and its agents such as Abdullah. Depriving the Arab portion of the country its independence and joining it to Jordan means a fortification of British Imperialist positions in this part of the world This also will constitute a mortal danger to the independence and security of Israel too ». The League's Communists end up in such a fashion: Israelis more than the Israelis themselves. They were well aware of a war they began with slogans saying, «Stop the dirty colonialist war in Palestine against our Jewish brothers »(82)

As to the rest of the League's members who went to the West Bank after it was annexed to Jordan and those who eventually went to Ghazza (Gaza), Foud Nassar who immigrated to the West Bank and formed the Jordanian Communist Party (JCP) Out of them Foud Nassar was the League's secretary general; he immediately drew up the party's program and internal codes. He also edited its central organ *al-Muqawamah al-Sha'biyyah* (Popular Resistance) First issue, January 1949. (83)

In Ghazza Mu'in Bsiesou the first secretary general of the PCP says «We decided to convene the party's first assembly We prepared the internal slates plus the agenda which made a point to defeat the Sinai project, (this is after the party had forgotten all about Israel) The founding conference was convened at the end of 1953 in Biyarat Kha Seen.»(84) 'Abd al-Qader Yasin adds: «The party's first meeting (which was not the founding meeting) convened at the end of 1954 at Biyarat Fayez al-Wahidi, the most notable Sheikh of al-Wuheidat tribe and a member of the Central Committee of the Communist Party » (85)

(82) Husein 'Abbas Abu al-Hasan
(*The crisis of Some Progressive
Movements In the Arab Homeland*)
P 32

(83) Samih Samarah, *ibid*, P 304

(84) *ibid*, P 305

(85) *ibid*, P 305

should unite to struggle for freedom . Any attack of opposition will be repulsed by all the people... Lone live the Jewish state... Glory to the defenders of independence and the warriors for its cause.»(78) This was an out and out Zionist position; nothing more, nothing less.

8

Immediately after the declaration of statehood Mikonis changed the party's name to «the Israeli Communist Party» ICP, this took place before the blood was dry, and even before UNRWA commenced its generous role!

From the columns of destitute refugees the Communists of the League stayed behind within Israel. And in October 1948 they were convening with the ICP the regional conference which renewed the unity of the Communist movement: the Jewish-Arab unity as well as its international unity!(79)

In a statement put out by the party after the conference it said that the agreement was reached as a «major result of the League's declaration (October 1948) by its central committee that its policies are identical to the ICP's which proved throughout its historical struggle that it is the sincere bulwark of the proletariat's rights, both Jews and Arabs.»(80) The result of this bulwark heroism was the homelessness of Arab workers and the governance of Jewish workers over the former's land and homeland. In the conference Amil Habibi of the Communist Arabs spoke and said «Our two peoples, the Arabs and the Jews, have taught us the actual unity of Communist Arabs and Jews, a complete organic union. The people taught us this fact by way of the innocent and pure blood that was spilled, also the sacrifice of thousands of harmless souls the blood of Arab and Jew »(81) Tewfiq Tubi in

(78) *ibid*, P 136

(79) *From the Conference's Speeches Samih Samarah, ibid*, P 305

(80) *ibid*, P 305

(81) *ibid*, P 308

quiesced. The public and formal position was with partition. Furthermore, Fouad Nassar and Amil Habibi's groups who had accepted partition «began to agitate against the Arab invasion and called for the evacuation of the armies of the Arab League. Nassar addressed a large crowd of people in Jerusalem, October 1947, attacking terrorism and Imperialist designs to flood the people in a blood bath and at the same time the League intensified its propaganda campaign against the Arab armies »(75) What he meant by the people is the indigenous Arabs and the settler Jews

On the other side of the Communist Movement the break up of the PCP (1943) secreted a few small Jewish Communist organizations. But in April 1944 Mikonis and Felner succeeded in resuscitating «the PCP which held its eighth conference in May of the same year. The party came out in favor of an independent and democratic Palestine which guarantees total equality and rights for the Jewish national minority as well as for other minorities.»(76) The party's new direction towards the Zionist scheme has crystallized even more when it states the Jewish national minority as the basis while the other nationalities are secondary.

The party participated in the elections to the Zionist parliament in August 1944. It entered into new negotiations with the Histadrut, to permit its members re-entry. And exactly as the League did, the Jewish Communists opposed the Anglo-American Committee as well as partition. When the partition resolution was issued and supported by the Soviet Union «the Jewish Communists had no reservations against partition. They zealously supported the U.N. resolution. And Mikonis (the party's secretary general) was one of thirty one members of whom the provisional state committee was composed of, when the state of Israel was declared »(77) And at «the declaration of independence the party's central committee issued a statement welcoming the end of British occupation, «within it it stated that all the Bishufar (the Jewish settler groups

(74) Samih Samarah, *ibid*, P 291

(75) Musa Khalil, *ibid*, P 135

(77) *ibid*, P 135

(76) *ibid*, P 133

The League refused the Anglo-American Committee and called for a Democratic State.. After the Committee offered its resolution, the League's newspaper AL-ITTIHAD declared: «after the black decision we have no avenues left except for the Security Council »(72) This was an obvious breakthrough? for the League at a time when the Islamic Contingents and the Ummah's Mujahids were on the verge of an all out war with the colonists and the Zionist Movement

In May 1947 when Gromyko stated his support at the United Nations for the partition decision in the name of the Moscow regime the League ignored this act and tried to «portray this deviance in the Soviet policy as a temporary political tactic.»(73)

But on the 30th of November 1947, one day after the partition resolution was issued and when it was apparent that comrade Gromyko had cast his regime's vote in favor of the partition AL-ITTIHAD came out in support of partition and with an explanation of its advantages. At the beginning of December 1947 the central committee of the National Liberation League convened a meeting in which it studied its position with respect to partition. The final statement issued by the League says that it finds itself «face to face with two options and no more: either it pursues its old politics which means it would have to offer its hand to the Colonialists, its servants and spies, and armed participation in a racial massacre with a resistance to the independence of Palestine! Or else it would have to cancel the old politics and begin a new political endeavor, the politics of Marxism-Leninism. Which would mean that it would oppose Colonialism and its bloody conspiracies in Palestine »(74) What is meant here by a new Marxist- Leninist policy is the acceptance of the partition plan. Whereas what is meant by a racial massacre is the defence of the Palestinian people's national and historical rights. A small group belonging to the League refused the notion of partition but after a while ac-

(72) *ibid*, P 287

(73) Musa Khalil, *ibid*, P 135

the Arab Hight Command as long as it persists in its struggle for the country's independence, against British Colonialism and Zionism.»(70) So Sami Taha was not alone in his relationship with the Palestinian notables and the AHC. Sami Taha was a member of the AHC, he was also the chairman of PAWA which struggled throughout the years from 1925 to the late 40's in labor unions and politics, while the Communists were struggling against the interests of the Ummah. And when they gained a little leverage in the Labor Union they did their best to pulverize and dissiminate it for the sake of a love affair between them and Britain during the years of World War 2 until 1945.

During the all out war years of 1947-1948 and while the Arab workers from PAWA were passing through the moments of a battle considered the worst in the history of our Ummah (see the memoirs of Hasan Saleh al-Khafsh) the League's Communists and those of CAW were negotiating to join the Israeli Communist Party (ICP), with a consent to the new state (to be)

Last, Sami Taha may not have been the best political and union leader, but it is of injustice to compare him and his perspective to the Communist trend. No wonder Sami Taha was assassinated by the gunfire of the VIP,s the evening of 11/9/1947 at a time when the Arab workers were martyred in defence of their cause while the Communists took a stand against their homeland.

THE LEAGUE AND THE DECISION TO PARTITION PALESTINE

In one of the League's conferences (June 1947) it reiterated its «rejection and resistance to all Colonialist plans and solutions of whichever variety, i.e. Greater Syria, Partition, and others.»(71)

(70) *ibid*, P. 263

(71) *ibid*, P. 287

It established an artisan association for their social welfare. The most challenging struggle of the PAWA was its struggle against the giant Zionist establishment: the Histadrut. It managed to stimulate the workers into establishing five new labor unions, (1939-1943), which included telegraph, post, military camps, refineries, the British Sinai Co. This indicates how active and teaming this association was.

The Communists began their labor organising in the fall of 1942 when a Communist group obtained a permit from the ministry of labor to establish a Union and Arab Work Association.(66)

The Union's objective (which was published in their magazine AL-ITTIHAD which was to become later on the Leagues' organ) was it turns out, a joke. What did their talk mean about unifying Arab Labor Unions by establishing a new one? This Communist Labor Union's separatist attack was accomplished with Colonialism's satisfaction and served by the mandate administration to the Communists during the height of World War 2. In this context the Communists were reciprocally supportive of the Allies and the Soviet Union after a chaotic shifting of positions.(67)

In August and September 1945 the Communists within PAWA created yet another split when they opposed the Association's delegation to the International Labor Unions Conference in London. The separatists founded The Conference of Arab Workers (CAW) (68) They forgot the on again off again calls of their newspaper AL-ITTIHAD during the forties and after the League's establishment: TO DRAW UP A NATIONAL COMMITTEE «under which all patriotic forces will join.»(69) The CAW with its allegiance to the Communist faction of the League very diligently worked on more thorough and deep relations with the Arab High Command (AHC). «Fouad Nassar one of the CAW important figures said in November 1945, The CAW will continue to support

(66) Musa Khalil, *ibid*

(67) For details see Samih Samarah
(*ibid*, pp 258-260)

(68) Samih Samarah, *ibid*, P 261

(69) *ibid*, P 262

dination between Arabs and Jews.»(64)

It is obvious here that what is meant by independence is the independence of Arabs and Zionists. And that democracy is the decision of the two. By this the League fell into the trap of the statue quo of which its intellectuals and fighters -most of whom belong to alienated Christian and Muslim origins- begin to forget or ignore recent Zionist immigration. So the League's solution was based on «A will to suport peace and calm for all those living in Palestine now Which means that the League was willing to struggle against every Palestinian who thinks of struggling against the Zionists settlers.

THE LEAGUE AND LABOR UNIONS

Husni Saleh al-Khafsh follows in his memoirs the beginning and evolving trend of labor unions in Palestine. He is considered to be one of its leading figures from 1932 until the late 60's. He says that the beginning of union activity was initiated by Arab railroad workers in 1923, but the actual commencing of the effort was after that. To be exact 21/3/1925 when the government permitted the establishment of the Palestinian Arab Workers' Association (PAWA) whose first statement was written by al-Shaheed 'Izz al-Deen al-Qassam (65). The association began its tasks immediately. It led several strikes. It also opposed Judaising labor, in addition to a demand for better working conditions for the Arabs. The workers played a prominent role in al-Qassam's revolt, and in the wide spread revolution of 1936-1939. It fiercely opposed the attempts to partition and the collusion between Britain and the Zionists. It established the Workers' Association around 1939 as a co-op for workers to enhance their posture and union position.

(64) Naji 'Alloush, *ibid*, P. 210

(65) Everything that will be mentioned concerning the Labor Mo-

vement will rely on Hasan Saleh al-Khafsh's *Memoirs*, pp 11-58, except if otherwise stated.

members of the (now) loose PCP and different associations and intellectual gatherings.»(60)

Thus the League for National Liberation was born out of a concoction of Communist and Nationalist perspectives. The political program of the League did not advance any Communist attribute to it publically, but its constitution in its entirety was based on Communist principle. Membership was open to every Palestinian Arab who agrees with the nationalist character of the League and its constitution and political program. Thus contrary to all Communist parties the League did not have any regional basis. It was established on the basis of unitary nationalism.»(61) Even though Palestine was composed of Arabs and Jews at the time

THE LEAGUE A GENERAL PERSPECTIVE

This character of the League's nationalism would explain to a large extent its radical positions vis a vis the Jews and the Zionist movement before its Communist structure was completed. It might be of importance to mention that the figure heads of the League at that time were Amil Touma, Amil Habibi, Foud Nassar, Tewfiq Tubi and others. «the League adopted the same position as the Arab Nationalist Movement in general to cope with the Palestinian issue.»(62) That is without doubt attributed to the nationalist faction of the Leagues perspective. But the Communist faction scored by saying that the Palestinian Question is not a question of immigration... it is an issue of independence, democracy, and self determination.»(63) Amil Touma once again expresses this position in a convention of Communist party representatives belonging to the states of the Commonwealth, «It is not true that the central issue is that of immigration. Immigration is an obstacle to popular coor-

(60) *ibid*, P 128

(61) *ibid*, P 129

(62) *ibid*, p 131

(63) *ibid*, P 130

war, and that they will fight British Colonialism and its agents side by side with the Arab masses.» After three months the newspaper said that if it is true that the German and Italian armies are at the doors, then it is also true that Churchill's army is already inside the country. Our first duty is to fight the enemies inside. In June 1941 this position changed from opposition to an Imperialist war to a war against facism. Ever since that day the Communists surfaced into public life with an undeclared agreement from the government »(59) So once the Russian-German alliance changed into a Russian-British alliance the British Colonialist government (occupying Palestine) becomes the Communists' best friend.

7

The party beginning with the end of the 30's until 1943 will be divided to several factions as a result of the issue of nationalism. At the same time that the Jews tried to establish a Jewish faction in 1937 to steer into a position of independent support for the Zionist plan some Arabs in the party tried to approach patriotic leaderships, nobles and landlords. The Jewish faction thereafter was dissolved, but dynamics of division and splinterization continued within the party. Around 1941 many political groups sprouted within the Palestinian society, many of its members were educated individuals. To name a few: THE LEAGUE OF ARAB INTELLECTUALS, THE ARAB LEAGUE AGAINST FACISM, RADIANCE OF HOPE ASSOCIATION, THE PEOPLES' CLUB, these were spread out in different Palestinian cities. The general imprint of these associations was nationalism and radicalism. Some Arab elements belonging to the PCP had contact and influence upon a number of individuals within these groups. So when the issues came to a breaking point within the PCP the League for National Liberation was set up. «The League was formed from the Arab

(59) Musa Khalil, *ibid*, P 127

But at the end of the year the party assailed the Mufti describing him as an agent hireling of German Facism. And that the revolution in Palestine was financed by sources in Rome and Berlin. In May 1939 the Central Committee of the PCP declared that its support for the second phase of the revolt was a mistake.. »(57) This is evidence that the Communist Party abandoned the Mufti when he declared his insistence to fight on against Britain and the Zionist Movement. When the Mufti tried to acquire support from the Germans who were locked into a struggle with the Russians he was discarded by the party This was at a time when the party was lead by an Arab personality, none other than Ridhwan al-Hilou!

When 1939 comes around, the party metamorphoses into a leadership without a base (members). The party was drastically reduced in size among the Jews; and among the Arabs it seized to exist. The party stated in a circular (Nov 1939) «The revolution has spread but the party had no role in it, because the masses were weak and disorganised and we were afraid of facist infiltration »(58) Which means that the reason for the frustration of the Communist strugglers was the spread of a disorganised popular revolution Isn't it strange why this party did not step up to organize these poor masses?!

6

It might be of some benefit to point to the party's stance regarding World War 2 to see how contradictory a party of an ideological history can be, as a result of its external commitment, to the extent that it declares its alliance with British Colonialism. Up until the striking of the Nazi-Soviet alliance the party's propoganda was manifestly hostile to the Germans. After the agreement the party's newspaper attacked the war. «The Communists are very well aware that this war is not their

(57) *ibid*, P 125

(58) *Naji Alloush, ibid*, P 206

-to a large extent- from its political organisation the PCP.»(52)

Actually the working class did play an important role in that revolution, if not then who was the framework of a comprehensive strike maintained for several months? But 'Abd al-Qader Yasin wants to justify the party's popular isolation. Naji Alloush affirms this «The patriotic movement was basically geared at fighting British Colonialism as a primary enemy But the masses, workers, peasants and the lower bourgeoisie were more motivated and voiceferous in its enmity to the British»(53)

In his proceedings concerning the position of the PCP vis a vis the revolt of 1936 the researcher Samih Samarah tried to credit the Communists with the hand grenades lobbed at«the Labor Union in Haifa (Histadrut) on orders from the Central Committee of the party »(54) But Amil Habibi, one of the historical leaders of the Communist Party¹ in his introduction to the very same book (of Samih Samarah) repudiates that and considers it a libel against the party »(55)

After the revolt of 1936 was mollified by the famous address of the Arab Kings and Presidents to the Palestinian people to stop the revolt the party attacked the pacifying policies But when the revolt picked up in the following years 1937-1939 with the violent use of arms «the party objected to the fierce clashes that were the people's answer to partition which defied the interests of both Arabs and Jews » Its Hebrew organ KOL HA'AM called upon the Arabs to «desist from provocation and violence and it called on Jews to reach an understanding with the Arabs »(56) The party's inconsistency and dual subservience to Zionist and Russian interests were apparent then «and until the beginning of 1938 the party insisted that the legitimate representative of the Palestinian Arabs was the Arab High Command and not the Nashashibi opposition

(52) 'Abd al-Qader Yasin, *ibid*, P 182

(53) Naji Alloush, *ibid*, P 156

(54) Samih Samarah, *ibid*, P. 213

(55) Amil Habibi (In the introduction to Samih Samarah's book, p14)

(56) Musa Khalil, *ibid*, p 125

the declared position of the party vis a vis armed struggle was unambiguously -in essence and in practice- against armed Jihad. Even the struggle against Imperialism will be forgotten by the party when the means becomes violent revolutionary armed struggle.

Although at the beginning of the 30's the party tried through its seventh conference (October 1930) to approach the Arab masses in an attempt to cover up its position during the revolt of 1929, it still was far from taking on the essence of the Palestinian issue. It was to remain impotent. The position it held on the plan of an independent Jewish state was ambiguous. The most radical of its slogans was «calling on the Jewish laborers to sever their ties with the groups of thieves and colonialists.»(49) By doing this it still stood beside its initial perspective of accepting the state project and its attempt to lead it towards socialism. This can be ascertained by «the non-stop participation of the party in elections to the Zionist parliament in January 1931. Its nominations were under the proletariat state »(50)

The 30's were distinguished by the party's alliance with patriotic currents the nobles and the landlords. This was done in accordance with the resolutions of the COMMINTERN's seventh conference (1935) for the purpose of gaining popular positions and leverage. As a result the Communists recognised the traditional Palestinian leaderships. This led to a relaxed atmosphere between them and the dignitaries leadership. By 1936 the party's membership reached one thousand.»(51) At least that is what they claim.

The party with this number and its exceptional organisational precision -which is a characteristic of Communist parties- had to lead a wide range of masses during the popular and famous movement of 1936. But a Communist writer such as 'Abd al-Qader Yasin says: «The working class did not play a significant role in this revolution, as a result of its weakness and its separation

(49) Samih Samarah, *ibid*, P. 197 (51) *ibid*, P. 213

(50) *ibid*, P. 202

5

Al-Qassam's movement was in the forefront of the struggle against Zionism and British occupation in the years prior to 1936.

Al-Qassam was a Muslim revolutionist imbued with a great deal of knowledge, faith and revolutionary momentum. He opposed the feudalist leaderships and its capitulationist method of patriotism. His was a movement for a solid Islamic Revolutionary Organisation. He was well aware that Britain was a main antagonist against the Palestinian people. He was always to be found with the down-trodden, «when the pioneers of labor unions obtained a permit to work for the Palestinian Arab Workers' Association it issued a statement addressed to the Arab workers in Palestine calling on them to join the Association and to work in union. That statement was written by 'Izz al-Deen al-Qassam.»(46) When al-Qassam began his organizational activity he began with the oppressed. In his last battle against Britain, which lasted for about six hours, «They asked him to surrender, but al-Qassam -the Muslim revolutionary, the symbol of rejection for free men- fired back: «We will never surrender.. This is a Jihad for the cause of Allah.»(47)

In contrast to this magnificent revolutionary contribution, which stands out in the history of the Palestinian people, the PCP issued just before that a series of statements that cautioned against individual terrorism, «In a leaflet in the Arabic language the party cautioned against an Islamic peasant revolution and Islamic patriotism. »(48) After al-Qassam became a martyr not one communist researcher said that the party had a positive position with respect to the Qassam movement. On the contrary,

(46) (*Muthakkirat Hasan Saleh al-Khafsh Hawl al-Harakat al-'Ummaliyyah*), «Hasan Saleh al-Khafsh's Memoirs Concerning the Worker's Movement», P. 13

(47) See al-Qassam: 'Izz al-Din al-Faris, *al-Mukhtar al-Islami Magazine*, N-13, P.35

(48) Musa Khalil, *ibid*, P. 121

against Zionism was to accomplish. So the second fact is the cowardice of the Palestinian chieftains and their lack of popular leadership to take one Zionism and the British policy in Palestine »(44) Factually speaking the results appeared harmoniously compatible with «cooling down» position adopted by the chieftains. This was the identical position the party propagated prior to the revolt, and emphatically so after it. Thus the PCP's position regarding the 1929 revolt endorsed the PCP's total Zionist identity and the fact of all out hostility towards the issue of the Palestinian people even though many Arabs were members of the party at that time

The COMMINTERN realized the nature of the party's predicament. So the Supreme Council of the International Communist Movement issued a statement dated 16 October 1929 under the title «LIBERATION MOVEMENT IN ARABESTAN»(sic). In it the communist Party called for a reconsideration of the previous position with respect to AL-BARRAQ REVOLT of 1929. This retraction was an effort to salvage the potential destruction done to the party image among the Arabs. The fact of the matter is that this COMMINTERN position was not in the best interest of the Palestinian issue nor the Arabs of Palestine because the reconsideration did not deplore Zionist Immigration or the project of a Jewish National Homeland. It also did not stand for an imminent struggle against the Zionists and Britain. This was obviously in the offing among the rank and file of the Palestinian masses»(45).

The COMMINTERN called for an assimilation of Arab leadership elements into the party's central committee. That actually materialized and the five member committee had included three Arabs.

(44) *ibid*, P 242

(45) See Samih Samarah's report,
ibid, P 169

of the PCP were guarding the Jewish(!) neighborhoods during that night. And during the late hours of that night some comrades went to Y. Ben Tsfi who lead the defensive operations and volunteered to join in and defend the Jewish districts, as well as handing over to him one of the party's arms depots.»(41) Finally after the revolt receded in the country and after the return of common sense to the party -if I may say so- the party issues a statement by the Central Committee dealing with and analysing the whole issue. The onus was placed on the national reformers leadership - as they were dubbed by the party- «when they were confident of an imminent break of revolutionary potential among the rural masses and as a means of holding on to the national leadership they ripped the increasing disobedience and made of it a massacre against the Jews». The party also referred to the Arabs as «fascist people composed of Mohammadan peasants and bedouins lead by ignorant clergymen and feudalist landlords plus bourgeoisie elements.»(42)

Thus was the ultimate struggling posture of the party vis a vis the masses' struggle. The party's position is totally refuted -especially its stance with British Colonialism and the feudalist leadership- by Dr. 'Abd al-Wahhab al-Kayyali's research and documentation of the Palestinian issue. He says: «the stand of the monolithic Arab cities such as Nablus, 'Akka (Acre), Jenin, Tul-Karm and Ghazza (Gaza) was evidently anti-occupation, where the demonstration were bluntly anti-British all the way.»(43) His general evaluation of the revolt is that it set out two important facts:

- 1- Zionism and (the concept of) a Jewish National Homeland relied upon British gun-powder in the final analysis.
- 2- Hence it was necessary to fight against Britain if the struggle

(41) *ibid*, pp 164, 165

(42) Musa Khalil, *ibid*, P 117

(43) 'Abd al-Wahhab al-Kayyali, *ibid*, P 240

internationalism. Political struggle against Colonialism, a struggle against the Bourgeoisie are not new any longer. Throughout ten years the workers clashed many times with the police and with the government. Many of these struggles were led by our comrades, and our party has transformed into one of the main elements in this country. This can be seen by the immense efforts in the form of power and finance, and in the form of large sums of money spent against us by British Colonialism, the Bourgeoisie and Zionism who are combating Communist rejection.»(38) Now let us see how a party with these credentials participated in a mass uprising such as the Barraq Revolt which was a turning point in the struggle of our Palestinian people for their cause.

At the beginning... one week before the revolt in an atmosphere of tension and readiness in which the Arab masses have obviously been intimidated and subjugated to the breaking point, the PCP issued a peaceful statement with a deviationary pull away from the struggle and its context. This statement called upon the toiling Arab Jewish Masses to bypass racial hatred and instigation and to avoid a civil war.»(39)

During the eruption of the revolt, Joseph Burger, -one of the three leaders of the party at the time- describes the state of confusion and chaos the party leadership fell into at the time. The leadership was assembled at his residence in the village of Bayt Safafa at the time. He says. «We all were overwhelmingly surprised. The party's first reaction -even before thinking of a theoretical response- was self defence. These communists of European origin, assembled in an isolated residence... were afraid for their lives. And when a truck belonging to the Haganah arrived to ferry the unarmed civilians we only thought of jumping in.»(40) Even worse, during the high tide of the mass revolt «the members

(38) Samih Samarah, *ibid*, P. 163 (40) *ibid*, P. 164
(39) *ibid*, P. 163

Tel AVIV on the occasion of the destruction of Solomon's temple. The next day a group of Jewish youth led by a minority of Zionist extremists headed for the wailing wall

There they raised the Zionist flag, and began singing the Zionist national anthem (Ha Tikvah) and they cursed the Muslims.»(34) Factually speaking the demonstration commenced under adverse economic, social, and political Arab circumstances at a time when the Jewish migration and the stealing of job opportunities and the occupation of the commercial, agricultural and industrial markets reached its peak in an air of apparent British complicity This demonstration proceeded after Jumu'ah prayers Aug. 16, 1929 and walked towards the(wailing)wall. In the process it overturned the podium of a Jewish clergyman and tore his cloths, as was stated by the Shaw Committee Report The demonstration also removed the mercy solicitations placed in (the cracks of) the wall, these papers were burned as were some books and papers (35)

These acts were epitomized by their attempts to turn the Western wall of the Aqsa Mosque (the wailing wall) into their monopoly area.»(36) Tension increased On Friday 23/8/1929 «a large congregation left al-Aqsa Mosque around 12:30 P.M. and a bloody battle ensued «The Jews had done to the Arabs what the Arabs had done to the Jews, albeit the Arabs were the initiators.»(37) This was a British observer's statement. In a statement issued by the PCP on its tenth anniversary in May 1929 just before the Barraq Revolt, it speaks about its position and expansion saying. «As time passed the movement of Arab Laborers progressed. We today at different places in the country -rural and urban- have laborers and peasant friends They are in the publica and in cognito. They are all supportive comrades. The PCP is no longer a Jewish Nationalist Organisation. It is on its way to straight-forth

(34) Dr 'Abd al-Wahhab al-Kayyali, (Tarikh Falastine al-Hadith), «Palestine's Contemporary History», P.236

(35) Naji Alloush, *ibid*, P 129

(36) *ibid*, P 126

(37) *ibid*, P 130

the Histadrut in a propoganda campaign that may result in the readmission of the members.(32) .

d- and finally the party stands with its distorted version of the struggle and an attempt to conceal its reality. That is done by overlooking the essence of the Zionist assault on Palestine, as a portion of an idiological, civilizational and colonial all-on aggression. It depicted the struggle between the British colonialists alone on one hand, and the Jews and Arabs on the other. Sometimes this attitude would take on a new flavor by diverting the issue to a struggle between the exploited classes of Arabs and Jews on one side and the exploiting classes on the other. Here we should mention that class struggle in the context of exploitative political and civilizational circumstances were not a factor even on the general Arab level. Amil Touma one of the foremost Palestinian Communists says

«At the beginning of the thirties the structure of Arab society had not evolved yet. Therefore the people's social and economic demands had not crystallized, with the exception of a clear political program»(33). Meaning that the only thing that was clear at the time was the political objectives of the people and not any class struggle of social issue

4

Seen in this light the position of the PCP towards the uprising of August 1929 was not surprising (THE BARRAQ REVOLT)... The truth of the matter is that the Barraaq Revolt was an important and significant indicator of the Palestinian people's in-depth understanding and acumen, especially the toiling people and the middle class, for they were the catalyst of this revolt and its direction also. «On August 14, 1929 a demonstration occurred in

(32) Samih Samarah, *ibid*, P 137

(33) *ibid*, P 341

manner they would assemble in an alien land; the alienation was of social, economic and historical nature. The only tie that existed was the mythical idea disguised in a religious garb throughout a long historical process..

2- These migrational hordes plus the first foundations of the Zionist project were parallel to the long range Western (Euro-American) assault against the Islamic homeland all-together.

3- Since the first moments of the Zionist invasion of Palestine a fierce clash ensued between the Palestinians and the operatives of this occupying invasion. It was perturbingly obvious that although the Jewish Bourgeoisie represented the mind of the Zionist project the Jewish laborers were its true pillars, be they farmers, craftsmen or merchants

3

How then can a progressive party purporting to represent the interests of the impoverished masses of the world, defending their rights and siding with man's issue and progress! how can such a party stand.

- a- with an occupying capitalist migration against the Palestinian inhabitants of Palestine?
- b- by distorting reality and placing the Palestinian Arabs with the Zionists on equal grounds vis a vis their rights and responsibilities. It recognized them as a Jewish nationality and a Jewish people in Palestine. It equated the colonising Zionist blood with the toiling and exploited Arab blood, calling for an evasion of national bloodletting!
- c- for a Zionist-Colonialist project while participating in its main establishment organs such as the Knesset and Histadrut. This wasn't the position of the PCP alone but also that of international Communism (COMMINTERN). When the Histadrut expelled some comrades in 1924 and instead of an expected welcome from the COMMINTERN at the expulsion of these comrades from a colonialist reactionary establishment the chairman of oriental affairs Raskolinkoff directed the PCP to attack

sed lands»(27). To encounter that the Arab patriot movement made it a prime demand to stop the transfer or selling of land to the Jews. While the Zionist movement made its prime demand the facilitation of buying and transferring land ownership»(28) The invading Zionists had made inroads into all ventures. «Hence the Palestinian merchant found himself face to face with a Jewish merchant who is more experienced and wealthier and has more connections with the world market, as was not the case with the Palestinian industrialist who stood to oppose the excelling Jewish one»(29). The Palestinian researcher, Naji Alloush, emphasizes that the struggle was never «a struggle between two petty bourgeoisî and two working classes; the small Arab Bourgeoisie and the Jewish one, the Arab working class and the Jewish one»(30).

The Jewish worker superseded the Arab by leaps and bounds; whether it was in the employment made available to him, or in wages of the same rendered job... The Jewish worker also had another advantage «he used to be offered a protective incentive by prohibiting Arabs from joining certain work forces (occupations). He (the Jew) used to be offered labor avenues where the potential of Zionist agricultural, trade and industrial success were evident. This was the accomodating policies of the mandate administrations»(31)

These are only small features of an obvious picture inspite of its colorful and sometimes complicated lines concerning the nature of Jewish migration to Palestine and its relationship with the indigenous inhabitants of Palestine

1- The Jews were comprised of migrational and systematic hoardes coming from different parts of the world. In an expedient

(27) Naji Alloush, *ibid*, P 120

(28) *The Royal Commission's Report in Palestine*, from Naji Alloush, *ibid*, PP 13, 14

(29) *ibid*, P 20

(30) *ibid*, P 21

(31) *ibid*, P 22

there. They were late to pay back the due. This was around 1700 Ben Gurion says: «The lenders waited for a long time without being paid back their money from the Ashkenazi Jews. They attacked them and burned their synogogue. they destroyed their establishments, so some Ashkenazis returned to Europe and the rest either became Christian or Muslims. The Jews were afraid to appear in Palestine until 1816 when the Sultan signed a decree absolving them of their debts»(23) Then «a tide of emmigrants began to move in, beginning from 1875. The average number of immigrants was 2000 per year»(24) It may be worth observing here that the historical creed of Jews is in their belief that Palestine is theirs. The organisations laid forth their versions of revival and unity until it was crystallized at the Zionist Conference which was convened in 1897 and known as the Zionist ideology which was to be embodied in a Zionist project established on the basis of Jewish salvation within a national homeland for them Thus a Zionist strategy were defined»(25)

The number of Jews in Palestine began to increase as their immigrations accelerated In 1856 Ludwig Frankel estimated the number of Jews in Jerusalem to be 5000 and during the 80's of the last century the number of Jews in Palestine numbered 50000. With the establishment of the first Kibbutz (Jewish settlement) their number increased dramatically to around 85000 which was just prior to World War 1»(26)

Immediately these immigrational hoardes began to implement their settlement plan. Since building the first Jewish colony (Pitah Tekva) at the end of the last century until the all out conflict in 1948 and as «the Palestinian peasant was attached to his land the Zionist movement was doing all it could to expand its posses-

(23) *ibid*, P 67

(24) *ibid*, P 68

(25) *ibid*, P 71

(26) 'Abd al-Qader Yasin, (*Kifah al-*

Sha'b al-Falastini), «*The Palestinian People's Struggle Before 1948*»
P 24

mittee issued a statement that attacked very sharply the Palestinian Arab leaderships. It accused these leaderships of plotting for a genocide against the Jews in Palestine. It said: «The country will not be liberated by the rising of all the downtrodden people against Colonialism»(20). So have these immigrants become according to Communist custom Palestinian nationals to a degree that they suffer from British Colonialism? «Haifa», an Arabic newspaper, wrote in its issue N°4, 1/12/1924 saying, «None of us asks the other about his belief, religion, national or ethnic origin, we only ask about his class. Thus we are struggling to eliminate and crush the idea of patriotism and callous nationalism from the heads of all workers, especially the working class»(21) They are trying to fraudulate the struggle and change its sides and undo its true nature. This was the Communists's program of action in the twenties.

2

Ben Gurion in his book 'Jews in Their Land' says that Jews disappeared from Palestine «to the extent that in the year 1170 there was only one Jew in Lod and another in Haifa, two in Bethlehem and four in Jerusalem who were working with permission from the Crusaders' King»(22).

The tolerance of Islam represented by Salah al-Deen (Saladin) then the Ottoman State permitted some Jews to settle in Palestine and in other parts of the Islamic state, with no discrimination. that was reported that some Jews borrowed money from Arabs (Muslims) living in Northern Palestine after the Jews had settled

(20) *Palestine Communist Party, Central Committee's Statement, March 1925; (Samih Samarah, ibid, P 129)*

(21) *Samih Samarah, ibid, P. 129*

(22) *Naji Alloush, (Al-Harakah al-*

Wataniyyah al-Falastiniyyah Amam al-Yahud wa al-Sahyuniyyah), «The Palestinian National Movement Confronting Jews and Zionism», 1882-1948, P 66

people's democratic and regional conference which would represent the toiling masses and which would be able to guarantee all the rights for all the citizens in the country» which should be «within the framework of a common Jewish-Arab Front» There you have it: Palestine has become the possession of two peoples and the invaders have gained full recognition, which qualifies them to participate within a front with the actual, true and real citizens of the homeland against British Colonialism! The true nature of this party was accentuated, at the same parliamentary session, when it advanced its ideas for a social and economic program for the immigrants «it was competing with the Zionist parties in expressing its interest to settle the occupiers»(16)

During the 1920's the party stepped up its activities in the ranks of the Arabs; it was able to send some Arab members to Moscow to polish them for cadre responsibilities «included among them were Nimr al-Hajj, 'Uthman Abu Tabikh, Ahmad Hamui, Sidqi and 'Abd al-Ghani al-Karmi»(17). The last one winded up as a British intelligence agent during the thirties, then he became the scribe for King 'Abdullah's correspondance with the Zionists after 1948»(18). The party sent another delegation thereafter which included «Yusuf Ahmad Khalaf, 'Ali 'Abd al-Qader Hamdi, Yusuf Ibrahim, Mohammad Sa'ik Subh, 'Isa Mohammad 'Abdullah Hamdan, Khaled Abu Ayyub and Ahmad Salim Quweider»(19). The party by now had changed tactics, after much talk about class struggle it now began to highlight a national alliance against British Colonialism. It forgot all about Zionist Colonialism, better yet it specifically included the Zionist invasion and its immigrants within the national rank and file.

During the civil disobedience throughout Palestine in April 1925, which protested a visit by Lord Balfour the Party's Central Com-

(16) *ibid*, P 117

(17) *ibid*, P 123

(18) Refer to (*Watha'iq Khatirah*)

«*Dangerous Documents*»

al-Salafiyyah Printing House, Cairo

(19) Samih Samarah, *ibid*, P 123

than the Zionist Labor Organisation. And they have easily produced a total eclipse of the colonialist-settler role played by the international Zionist Movement. The aforementioned booklet precisely defines the Communists position vis a vis Zionist immigration: «We never opposed this immigration... The difference is immense between us and those who propagate for Zionist immigration. They see in this immigration a solution to all Jewish labor problems. But we see this immigration as a natural phenomenon of the private property society»(13). Imagine this immense difference !!.

The Palestine Communist Party (PCP) with its unique progressiveness! did not find « a difference between the phenomenon of moving and exporting laborers which is predominant in societies controlled by the Bourgeoisie and between a phenomenon of systematic aggregate migration aimed at cancelling an established order by replacing it with its opposite»(14)

Practicia called the workers to form a government of Soviet Socialism in Palestine. It reminded «that if the Soviet government was able to settle thousands of Jews, then another Soviet government in Palestine could do it also, why not?». Thus Communism's approval of the Zionist plan was accepted in principle, «but the difference was the instrument of application»(15). So the Communists were struggling to out do the others in establishing the Zionist state for the Jews in Palestine

And so it was that the PCP participated in the second Zionist Parliamentary elections in 1925, which was to become the KNESSET thereafter. It was able to advance six of its candidates. It was apparent from the party's parliamentary positions that its maximum political achievement would be for the communists to «ask for an end to the British mandate and a convening of a

(13) *ibid*, P. 110

(14) *ibid*, P. 111

(15) *ibid* P. 115

the Communist Internationale in Moscow (COMMINTERN) This recognition would qualify it for membership status at the Internationale, subject to the recommendations and advice of the permanent secretariat

In July 1923 the sole Communist organisation in Palestine was to carry the name: THE PALESTINE COMMUNIST PARTY Its central committee was composed of 8 members Meier Flend, one of the leaders of Communist activity in Palestine claimed «that an Arab comrade participated by delivering a speech»(9) This was during the fifth conference of the Communist movement in Palestine It seemed like the Arabs would join the Palestinian Communist Party but in a very slow process Until December 1926 it had progressed to a level at which it offered «eighteen Arab delegates from among the eighty five who attended the party's conference»(10) Be it as it were the party gained the recognition of the Internationale in 1928. But does this new development within the party's structure mean that it will recant its prior affinities and identifications? Let us take a look at a booklet put out by the Workers' Practicia which is the Party's Labor constituent, which is also part and parcel of a most significant pillar of the Zionist plan The Histadrut The booklet says «Now the situation within the country is different With the increase in the number of workers obtaining a job (employment) is not a source of honor any more. The worker seeks out a job to make a living and not for the sake of assuming a job»(11) From now on the main concern of the Communist Party's labor wing is to look for honorable jobs to offer to the immigrant Jewish entrenchers The booklet thereafter speaks about the shortcomings of the Histadrut as a labor organisation and emphasizes the «the Histadrut is no longer the organisation of expatriate Zionists»(12), which means that the Communists have become more Zionists

(9) *ibid*, P 92

(10) *Musa Khalil, ibid*, P 115

(11) *Samih Samarah, ibid*, P 109

(12) *ibid*, P 109

Party convened its second conference in October 1920 in the city of Haifa. The resolutions of this conference were formulated in accordance with the Zionist scheme »(4). In spite of some ideas to incorporate some Arab elements into the party, «the representatives at the conference countered back by expressing that the Jewish immigration to Palestine is not incompatible with the interests of Arab workers and peasants. To the contrary, it totally agrees with their interests»(5). Thus «the party never departed from its opinion expressed during the first conference. Rather it entrenched its position as a part of the Zionist plan by participating in the Histadrut's founding conference, in October 1920. It nominated two of its members to the 23 member administrative committee»(6).

The events that erupted throughout Palestine at the beginning of May 1921 until May 21 are considered an unequivocal indication of the nature of the first Communist Party in Palestine. These events spread to Haifa, Yafa (Jaffa) and al-Ramlah. The number of victims were 47 Jews and 48 Arabs who lost their lives. These events were discussed by 'Abd al-Wahhab al-Kayyali' in his book: «The Contemporary History of Palestine». Urbach, one of the leaders of the Communist movement at the time, considered these events indicative of national fratricide»(7). His observations squarely placed the individuals, belonging to his apparatus, within a position of commitment to the ranks of Jewish nationalism. This forced a Marxist researcher -Samih Samarah- to talk about «the tragical contradiction the Communist movement in Palestine found itself drowning in... which forced this Communist nucleus to clash with the masses»(8). Following the events of May 1921 the Workers' Revolutionary Party disintegrated. For two years thereafter several small Communist groups tried to reassemble, and to form a Communist Party with the recongition of

(4) Musa Khalil, *ibid*, P 113

(7) *ibid*, P 64

(5) Samih Samarah, *ibid*, P 60

(8) *ibid*, P 83

(6) *ibid*, P 65

emigration which aimed at establishing a physical basis for the Zionist plan »(1)

The orientations of the first Communist cluster were thus defined by its initial identification with the Zionist-Jewish invasion, and then its identification with the objectives of this invasion, even though the Communist internationale claimed at the time that it constituted no «nation» and no «people» It may be stated that the first Communist organisation in Palestine dates back to «the emergence of the Revolutionary Workers' Party in March 1919. The establishment of the party was an outcome of a radical group within the Zionist Workers' Party The first conference of the Workers' Revolutionary Party was convened in October 1919, under the chairmanship of Y. Shalom and Y. Mayerson, (the latter delivered the keynote speech at the conference clarifying the party's position with respect to Zionism) The Zionist Proletariat which he advocated would accomplish its highest example with the victory of the Socialist Revolution He emphatically stated that Zionism will triumph as (a form of) socialism or else it shall never triumph».(2)

Thus were the Communist pioneers adherents to the idea of a Zionist-Jewish congregation in Palestine for the sake of erecting a state for the Jewish people It was obvious that «regardless of any outward performance the inclination of emigrant Jewish laborers to Palestine was on the Zionist side more than any other side».(3)

For that reason the perspective of the Workers' Socialist Party was an echo of that inclination «The Workers' Revolutionary

(1) Samih Samarah, (*Al-'Amal al-Shuyu'i fi Falastin, Al-Tabaqah wa al-Sha'b fi Muwajahat al-Kolonuliyah*), «Communist Action in Palestine, Class and People Opposing Colonialism» P 44

(2) Musa Khalil, (*Al-Hizb al-Shuyu'i 1919-1928*) *Majallah Shu'un Falastiniyyah*, «The Communist Party, 1919-1928», *Palestinian Affairs Magazine*, N-39, P 112

(3) Samih Samarah, *ibid*, P 57

THE COMMUNIST MOVEMENT IN PALESTINE

(From Its Rise Until The Disaster Of 1948)

Bachir NAFI'

During the autocracy, and in the aftermath of Colonialism, Imperialism and military occupation and expansion by European powers there were patrimonial birthrights relinquished to political individuals, groups, parties and regimes who subsequently stole and distorted the issues of the Muslim peoples, in the forefront of which comes the usurpation of Palestine.

It is not difficult at all to pinpoint the beginning of Communist (Marxist) activity in the Arab region of the Muslim Ummah. The Communist movement, with all its wings, began its initial steps during the intensification of the Jewish emigration to Palestine. Those who were exiled to Palestine from Eastern Europe after World War 1 were the harbingers of the Communist movement in Palestine and the surrounding areas. A prominent researcher -Samih Samarah-emphasizes that «the commencing of the Communist movement in Palestine began with the wide scale Jewish

justice consiste à donner à chacun ce qui lui est dû et non pas à sa convenance.

Nous avons pu constater par ailleurs, contrairement à l'idée généralement retenue, que l'Islam n'a nullement diminué la femme. On doit par conséquent éviter toute confusion dans les idées et dans les esprits à cet égard. Nous ne devons pas confondre la situation sociale de la femme à l'époque pré-islamique avec les idées démocratiques de l'Islam.

Bien sûr, ce qui est écrit dans un texte est une chose, et l'usage qu'on en fait en est une autre. Juridiquement parlant, un texte est muet, c'est le juge qui est le texte parlant. Ce qui veut dire qu'un texte doit être non seulement interprété mais aussi appliqué, autrement ce serait comme une maison sans plafond.

Tous les Etats membres des Nations Unies préconisent aujourd'hui l'égalité des sexes, et l'Islam la recommande depuis 14 siècles. Il appartiendra, par conséquent, au monde musulman de donner de bons exemples afin de permettre aux juristes mondiaux d'interpréter et d'appliquer enfin les textes Coraniques concernant l'égalité des sexes.

sultait de la pratique de l'Islam . Au contraire, celui-ci a tout fait pour l'émancipation de la femme et lui a conféré une place privilégiée au sein de la société en tant que partenaire de l'homme et comme son indispensable complément. Mieux que d'avoir institué une égalité quantitative de l'homme et de la femme, l'Islam en a instauré une, d'ordre qualitatif.

Si l'histoire a cité les noms de femmes qui ont pris part à des batailles décisives, il y a encore des dizaines et même des centaines d'autres femmes qui ont vécu au sein de la première communauté islamique et qui ont acquis cette bonne orientation à la fois morale et psychologique grâce aux concepts de l'Islam et à ses valeurs. Cela a permis de former les générations postérieures qui ont parcouru tous les coins du monde pour propager le message de l'Islam, atteignant ainsi les frontières de la Chine à l'Est et de la France à l'Ouest. Il suffit de signaler que l'Imam Ibn Hadji (773-852 de l'Hégire) a consacré, dans son Encyclopédie (Vérité sur les femmes, illustres compagnons du Prophète), un volume entier aux compagnons femmes du Prophète, intitulé «Le Livre des femmes» (292 pages), où il a enregistré l'histoire de 1545 femmes compagnons du Prophète, rapporteuses des dictions, combattantes et épouses des croyants.

CONCLUSION

A la lumière de ce texte, nous avons constaté que le Coran préconise la démocratie de l'esprit Effectivement, quand on étudie les 144 sourates du Coran, on verra que la femme n'est pas inférieur à l'homme En effet, dans l'esprit de ce Livre Sacré, la démocratie est un régime politique dans lequel la souveraineté appartient à la totalité des citoyens; cela implique donc pour ceux-ci la liberté et l'égalité Certes, il n'y a pas de liberté sans responsabilité, comme il n'y a pas de droit sans devoir, mais l'homme doit rendre justice à la femme car la

vous devez savoir que le plus digne de vous auprès de Dieu est le plus pieux. Car Dieu est 'informé', rien n'échappe à sa science et à sa connaissance» (Les Cloisons, Verset 13). A la lumière de ces déclarations, nous avons pu constater que Dieu n'attache une importance qu'à la piété, et non au fait que l'on soit homme ou femme.

EMANCIPATION DE LA FEMME PAR L'ISLAM

L'Islam a émancipé la femme et ces principes de l'émancipation ne restèrent pas lettre morte. Sa condition fut rapidement transformée. L'histoire du monde musulman est riche en événements se rapportant à des femmes illustres. C'est que tous les droits lui étaient dorénavant acquis. Aïcha, fille du Khalife Abou Bakr, épouse du Prophète, était détentrice, selon un hadith, de la moitié de la religion «Je n'ai jamais vu personne qui soit supérieur à Aïcha dans la connaissance de la loi et de la littérature», devait dire Aroua.

Quant à Aïcha Ben Talla, elle était très versée en histoire, littérature et même en cosmologie. Ahmed Ibn Hanbal, l'un des Chefs des quatre rites orthodoxes, cite Zobeïda, épouse du Khalife Abasside Haroun El Rachid, parmi ses maîtres dans la science de la tradition prophétique. Il advint même que des femmes décernèrent des licences d'enseignement à plusieurs grands savants, telle Zanaïb Abou Alkacim, élève du célèbre Zamakhchari. Elle aurait eu comme disciple, entre autre, l'éminent Ibn Khallukan.

Sous le Khalifat de Omar Ibn Khattab, une femme, Chama El Adavia, s'occupait du Contrôle des marchés et de la police. Tabari, qui est pourtant un grand théologien, permet à la femme d'accéder à la fonction juridique suprême en Islam, celle de Qadi. Toutes les fonctions lui sont accessibles.

Ce n'est donc qu'à l'époque de la décadence de l'Empire musulman que la femme musulmane a été lésée dans ses droits. Certaines femmes, voyant leur misérable condition aux siècles derniers, en ont rapidement conclu que cela ré-

sible d'assurer l'égalité entre les femme, même si vous êtes prudents»

LE DIVORCE

En ce qui concerne le divorce, l'Islam ne le permet que dans des cas où l'union s'avère impossible. Car le divorce, dit le Prophète, est parmi les choses permises, que Dieu n'aime pas. Mais si un malentendu se produit entre les époux, surtout si la femme est abandonnée ou maltraitée par son mari, elle aura le droit de demander le divorce. Mais nous savons que dans un divorce, il y a deux étapes. la séparation de corps et le divorce définitif.

En cas de séparation de corps, le mari est tenu de verser à sa femme ce que l'on appelle communément la pension alimentaire en fonction de la situation et des ressources de son mari. L'Islam a glorifié le lien matrimonial et n'a pas fait le divorce pour être employé à titre de menace lorsqu'on est en colère, mais plutôt pour y recourir quand la vie conjugale se complique et lorsque tous les moyens mis en œuvre pour la réconciliation sont vains.

Même après le divorce, la personnalité de la femme ne doit pas être remise en cause, la femme étant membre de la société et citoyenne de l'Etat; elle mérite le respect, car elle joue un rôle prépondérant dans la société humaine. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler notre enfance.

A ce propos, écoutons quelques déclarations d'ALLAH Très Haut et Tout Puissant «Oh, vous les humains, nous vous avons créé d'un homme et d'une femme et vous vous divisez en nations et en tribus pour que vous vous connaissiez entre vous. Oui, le plus noble des vôtres, auprès de Dieu, est le plus pieux; Dieu est savant, informé vraiment». Par ailleurs, Dieu a dit : «Oh, vous les humains, absolument vous tous, du passé, du présent et de l'avenir, musulmans, arabes, non arabes, blancs, noirs, notables, vils, pauvres, riches, nobles, roturiers, rois, princes, ou qui que vous soyez,

paternelle, c'est elle qui le remplace. Elle est alors «chef de famille». Enfin, la femme va pouvoir saisir le juge lorsqu'elle estime que certaines décisions prises par son mari sont contraires à l'intérêt de la famille. C'est le cas pour le choix de la résidence (article 215).

Si nous avons comparé le Coran avec le Code civil français, c'est uniquement pour éclairer certains esprits concernant la situation sociale de la famille. En effet, aucun homme n'a autant défendu la cause de la femme que le Prophète Muhammad, le fondateur de l'Islam. Pourtant, l'avènement de l'Islam ne date que de l'an 622, tandis que c'est de 1804 que date le Code civil français, auquel la plupart des pays d'Europe occidentale se sont référés pour élaborer leurs Codes. A la lumière de ce petit livre, on constatera qu'en ce qui concerne le droit de la femme, le Coran était en avance sur tous les Codes du Monde.

LA POLYGAMIE

Pour bien appréhender l'humiliation dans laquelle la femme arabe était plongée pendant longtemps avant l'apparition de l'Islam, il suffit de voir ces usages que l'homme arabe pratiquait : «Le mari pouvait louer sa femme quand il allait en voyage, la prêter ou la répudier et se remarier avec une autre à son retour, etc...»

Quant au côté brûlant du problème de la polygamie, il a été suffisamment exposé à maintes reprises pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter longuement. Rappelons cependant à ce propos que l'Islam vise, avant tout, à remédier aux maux. Aussi a-t-il essayé de mettre un terme à la polygamie qui était largement répandue en Arabie. Il a réduit le nombre des épouses à quatre, mais a assujéti la polygamie à des règles sévères. L'homme doit avant tout assurer un traitement égal à ses épouses. Autrement, «Si vous craignez, dit le Coran, d'être injustes entre elles, alors n'ayez qu'une seule femme». Puis il ajoute dans un autre verset «qu'il n'est pas pos-

Le législateur est très large à l'égard des créanciers. Ceux-ci, nous dit-il, peuvent s'attaquer aux biens réservés, même si l'obligation contractée par la femme ne concerne pas l'exercice de la profession. C'est ainsi que lorsque la femme s'engage dans l'intérêt du ménage, le créancier pourra s'attaquer aux biens réservés. Bien mieux, le mari lui-même, lorsqu'il s'engage dans l'intérêt du ménage, pourra mettre en cause les biens réservés de la femme.

Jadis, le mari pouvait s'opposer à l'exercice, par sa femme, d'une profession séparée. Il le faisait, sous contrôle du tribunal, lorsqu'il estimait que la stabilité de la famille ou du patrimoine se trouvait, d'une façon ou d'une autre, compromise. Aujourd'hui, à cet égard, ses craintes doivent être atténuées, puisque, pour les besoins de cette profession, la femme ne peut engager que ses «biens personnels» (art.223 du Code civil, modifié par la loi du 13 juillet 1965).

POUVOIR DU MARI

L'article 213, alinéa 1, pose le principe suivant «Le mari est le chef de la famille». Il convient, par conséquent, d'examiner cette prérogative et de mettre en relief toutes les conséquences qu'elle entraîne.

Tout d'abord, dans des cas graves, c'est lui qui tranchera. Par exemple, pour l'éducation des enfants, le choix de l'école et de la religion. En dehors de ce pouvoir très général que lui confère sa qualité de «Chef de famille», le mari a, on le sait, le droit de choisir la résidence de la famille. Mais la loi du 13 juillet 1965 prévoit que les époux ne peuvent «l'un sans l'autre disposer des droits par lesquels est assuré le logement dont il est garant» (art. 215, alinéa 3 nouveau).

Ensuite, selon l'article 213, sa femme concourt avec lui à assurer la direction morale et matérielle de la famille; elle élève les enfants avec lui. En troisième lieu, lorsque le mari n'est pas là ou lorsqu'il est dément, ou déchu de la puissance

séparée»? Selon la nouvelle rédaction de l'article 5 du Code de commerce, telle qu'elle résulte de la loi du 13 juillet 1965, a femme mariée n'est pas réputée commerçante si elle ne fait que détailler les marchandises du commerce de son mari, elle n'est réputée telle que lorsqu'elle fait un commerce séparé.

Sur un troisième point, il est intéressant de consulter les dispositions introduites en 1907. En effet, quelle est exactement la composition de ce patrimoine ainsi réservé à la «libre administration» de la femme? On parle de «biens réservés». Mais qu'entend-on exactement par cette expression? Il s'agit tout d'abord de tout ce que la femme a pu gagner dans l'exercice de sa profession : bénéfices, salaires, traitements, honoraires, etc. Mais il s'agit d'économies que la femme a pu faire sur ce qu'elle a ainsi gagné. Et à tout cela s'ajoute ce que la femme a pu acquérir grâce aux économies faites par elle. Par exemple une femme mariée, commerçante, a pu constituer en caisse d'épargne des économies, avec ces économies, elle acquiert un immeuble, cet immeuble sera un «bien réservé».

C'est à ce moment qu'on va se poser la question suivante : «Que va donc pouvoir faire la femme avec ses «biens réservés»? Certes, on lui reconnaîtra aisément le droit d'accomplir à leur sujet des actes d'administration. Mais peut-elle en disposer, peut-elle les vendre, les donner? A cet égard, la loi du 13 juillet 1965 a réduit les pouvoirs de la femme, en ce sens que, selon l'article 1425 nouveau du Code civil, «la femme a, pour administrer les biens réservés, les mêmes pouvoirs que le mari pour administrer les biens communs». D'où cette conséquence que, pour vendre un immeuble, par exemple, elle devra obtenir le concours de son mari. C'est là une régression par rapport à ce qui était admis antérieurement.

En ce qui concerne la preuve de la consistance des biens réservés, la loi du 13 juillet 1965 autorise la femme à invoquer, comme en droit commun, aussi bien les témoignages ou les présomptions que les écrits.

Supposons maintenant que la femme contracte des dettes. Dans quelles conditions va-t-elle engager ses biens réservés?

EXERCICE PAR LA FEMME MARIEE D'UNE PROFESSION SEPARÉE

Sous le régime du Code civil, lorsque la femme mariée exerçait une profession séparée, les gains acquis par elle étaient placés sous l'administration du mari, en particulier lorsque les époux étaient communs en biens. Il y avait là quelque chose d'anormal. La femme exerçait une profession séparée, elle avait un salaire, un traitement, des bénéfices, mais elle ne pouvait en disposer, d'où la loi du 13 juillet 1907, complétée en 1919, puis le 22 septembre 1942, les dispositions de cette dernière loi étant désormais insérées dans le Code civil lui-même, articles 223 et suivants du Code civil, modifiés par la loi du 13 juillet 1965.

Ce qu'il faut tout d'abord savoir, concernant l'exercice de cette profession séparée, c'est que la femme n'a plus besoin de l'autorisation de son mari. Cependant, pour l'exercice de la profession commerciale, lorsque la femme se présentait au Registre du commerce en vue de s'y faire inscrire, on exigeait d'elle à cette époque, un «certificat de non-opposition» de son mari. Depuis la loi du 13 juillet 1965, il n'est plus question d'opposition maritale, quelle que soit la profession exercée par sa femme. Mais il faut que la femme puisse invoquer les avantages qui lui sont octroyés par les articles 222 et suivants du Code civil, qu'il s'agisse ou non d'une profession séparée. La question est délicate lorsqu'on est en présence d'un commerce, car quand peut-on dire que la femme exerce vraiment une profession «séparée», si les époux travaillent ensemble? La tendance dominante chez les interprètes est de décider que, lorsque le mari travaille ainsi avec sa femme, il n'y a pas, en principe, de «profession séparée», au sens où l'entend la loi. Cependant, il se peut très bien que la femme dirige l'exploitation commerciale, le mari n'étant alors que son employé. Dans ce cas, pourquoi ne dirait-on pas qu'il y a «profession

dans différents cas: dépenses excessives ou inutiles, mauvaise foi du tiers, ou encore s'il s'agit d'achats à tempérament effectués sans le consentement des deux époux. Cette dernière règle se retrouve surtout dans les milieux modestes où les achats à tempérament, effectués parfois à la légère, finissent par grever lourdement le budget familial. Ainsi s'instaura un système de co-gestion pour tous les actes d'une certaine importance concernant l'entretien du ménage

Parmi ces pouvoirs domestiques qui sont ainsi octroyé à la femme mariée il y en a un qu'il est intéressant de considérer. Avant la loi du 13 juillet 1965, sur sa signature, une femme mariée pouvait déjà se faire ouvrir un compte en banque appelé «compte domestique», compte où elle déposait les fonds que le mari était censé lui laisser pour les besoins du ménage et d'où elle pouvait aussi retirer ces fonds (ce qui lui permettrait de régler les fournisseurs par chèque) Ce qui est vrai pour une banque, l'est également pour les P.T.T. Par conséquent, un chèque pouvait être tiré par la femme mariée sur une banque ou sur les chèques postaux. Les banques, qui se sont montrées, au début, très réticentes, craignaient d'engager leur responsabilité, en raison précisément des pouvoirs dont le mari disposait en vertu du régime matrimonial. Avec la loi du 13 juillet 1965, «chacun des époux», (et cela intéresse évidemment au premier chef la femme), peut se faire ouvrir, sans le consentement de l'autre, tout compte de dépôt et tout compte titre en son nom personnel De plus, «l'époux déposant est réputé, à l'égard du dépositaire, avoir la libre disposition des fonds et des titres en dépôt» (art. 221) Vis-à-vis des tiers, des banques notamment, la femme est donc présumée avoir tous les pouvoirs sur les titres ou fonds en dépôt

POUVOIRS DOMESTIQUES DE LA FEMME MARIEE

La loi du 22 septembre 1942 nous avait déjà apporté des éclaircissements sur ce point. Jusqu'à cette date, on se demandait quel pouvait bien être le fondement de la solution selon laquelle la femme engage son mari pour les dépenses de la vie courante (de la vie «domestique»), qu'il s'agisse de nourriture, de l'habillement ou de l'éducation des enfants. On en était réduit à parler de «mandat tacite», la femme mariée était donc considérée comme ayant reçu au jour du mariage une sorte de procuration de son mari; procuration grâce à laquelle, lorsqu'elle traitait avec les fournisseurs de la famille, ceux-ci pouvaient demander le règlement de la dette au mari

Cependant, puisqu'il ne s'agissait que d'une simple «représentation», le mari pouvait retirer à sa femme cette procuration qu'il était censé lui avoir donnée, d'après la loi; les fournisseurs, à partir de ce moment, ne pouvaient plus la poursuivre. Encore fallait-il que ces fournisseurs aient vraiment eu connaissance de cette volonté du mari de retirer à sa femme le pouvoir de le représenter. Il fallait donc qu'il y ait une certaine publicité. Aussi lisait-on parfois dans les journaux l'annonce suivante «Monsieur X tient à faire savoir qu'il ne répond plus des dettes de sa femme» Grâce à cette publicité, les tiers (les fournisseurs) devaient avoir eu connaissance de la situation et du retrait par le mari des pouvoirs octroyés à sa femme.

Depuis la loi du 13 juillet 1965, chacun des époux « a pouvoir» pour passer seul les contrats qui ont pour objet l'entretien du ménage ou l'éducation des enfants: toute dette ainsi contractée par l'un oblige l'autre solidairement (art. 220, alinéa 1 nouveau) Toutefois, cette solidarité peut être écartée

Le législateur a bien tenu compte des solutions formulées par la commission Renoult, malheureusement, il n'en a adopté que la première partie. Le 18 février 1938, il a donc abrogé l'incapacité de la femme mariée, sans toucher aux régimes matrimoniaux. Réforme «sentimentale», ont dit certains interprètes! Malgré tout, il y a eu bouleversement dans la structure de la famille. Le mari n'a plus la puissance maritale.

Quelles sont les conséquences de cette réforme? Pour l'obtention d'un passeport, l'exercice d'une profession séparée ou encore l'inscription dans une Faculté, l'autorisation maritale n'est plus nécessaire. D'autre part, le contrôle de la correspondance disparaît, ainsi que le droit de faire appel à la force publique pour ramener la femme au domicile conjugal. Dans l'éducation des enfants, la femme se hausse au niveau de l'homme, comme vient de le prouver encore récemment la loi du 14 décembre 1964 concernant l'administration légale et la tutelle. Elle devient vraiment la collaboratrice de son mari, celui-ci étant cependant consacré «chef de famille».

Le 22 septembre 1942, le législateur s'engagera davantage encore dans cette voie; il n'hésitera pas alors à modifier sur certains points les règles classiques en matière de régimes matrimoniaux. C'est ainsi que la femme pourra remplacer son mari, avec l'autorisation du juge, lorsqu'il sera dans «l'impossibilité» de manifester sa volonté, voire même lorsqu'il «refuse» de donner son accord. Et c'est à cette même date du 22 septembre 1942 que la femme mariée va pouvoir exercer le commerce sans que l'autorisation du mari soit nécessaire, car la profession commerciale était la seule à ne pas avoir été touchée, à cet égard, par la réforme de 1938.

La loi du 13 juillet 1965 a profondément innové dans ce domaine. Elle a modifié le régime légal qui est désormais la communauté réduite aux acquêts (tout au moins pour l'essentiel). En même temps, sur les biens communs comme sur ses biens personnels, la femme se voit confier des prérogatives importantes.

avaient d'ailleurs donné l'exemple. Aussi, le législateur français va-t-il, par étapes, subir l'influence de ces tendances nouvelles qui modifient, assez profondément, la structure et la physionomie de la famille telles qu'elles étaient conçues au XIX^{ème} siècle. La famille française, à cette époque, était en effet, fortement structurée, de type autoritaire; le mari concentrait entre ses mains une sorte de pouvoir absolu, qui correspondait bien à l'idée que Bonaparte se faisait de l'homme et de son rôle.

Déjà en 1884, le rétablissement du divorce avait ébranlé la famille. En 1894 et 1895, sur des points de détail, la femme mariée va acquérir quelques droits avec la réorganisation des Caisses de Prévoyance, de retraite ou d'épargne, elle pourra faire des dépôts dans ces caisses, assez librement. Puis, ce fut la grande loi du 13 juillet 1907, sur le «libre salaire de la femme mariée»: le salaire, les gains de la femme, qu'il s'agisse de traitements, de bénéfices commerciaux ou agricoles, ou d'honoraires, vont donc être soustraits à l'influence du mari; ils seront «réservés» à la libre administration de la femme.

Après la guerre de 1914-1918, une commission parlementaire va être constituée sous la présidence d'un juriste de talent, le Sénateur Renoult. On la désignera sous le nom de «Commission René Renoult». Elle va élaborer un projet dont les deux principales idées sont les suivantes: tout d'abord, la nécessité de supprimer l'incapacité de la femme mariée et, par contrecoup, la puissance maritale, puis -c'est la seconde idée- pour que la femme puisse vraiment tirer profit de sa capacité nouvelle, la nécessité de s'attaquer à la réforme des régimes matrimoniaux, et, en particulier, du régime de communauté légale auquel sont soumis environ 70 % des époux français. Dans ce régime légal, le mari dispose de prérogatives très importantes, ce qui fait que, si on ne modifie pas la structure de ce régime de communauté, on se trouvera en présence de la situation suivante: la femme aura la «capacité», mais elle n'aura pas le «pouvoir» qui lui est nécessaire pour l'administration de sa fortune et, en général, de la fortune familiale.

rerons au Code Napoléon, appelé aujourd'hui code civil, de 1804, auquel la plupart des pays d'Europe occidentale se sont référés pour élaborer leurs codes.

Sous l'empire de la législation napoléonienne, la femme était incapable. Elle devait, selon la formule de l'article 213 ancien, «obéissance à son mari» Elle figurait dans la liste des incapables, à côté des mineurs et des interdits (article II 24 ancien). Quelle pouvait bien être l'origine de cette incapacité? Sur sa femme, a-t-on dit, tout d'abord, le mari exerce un véritable droit de propriété. On a parlé également de la faiblesse inhérente au sexe. Mais le motif le plus déterminant est bien celui qui est tiré du mariage lui-même. Dans le mariage, disait-on, il faut une autorité, il faut un chef. Ce chef est le mari. Il est à la fois mari et père. Comme mari, il a la puissance maritale; comme père, il a la puissance paternelle. Il concentre donc entre ses mains toutes les prérogatives familiales.

Quelles étaient alors les conséquences de cet état de choses? La femme devait tout d'abord demander à son mari l'autorisation nécessaire, s'agit-il même des actes les plus modestes de la vie quotidienne. C'est ainsi que si la femme voulait obtenir son permis de conduire, un passeport, s'inscrire à un Barreau, exercer une profession séparée (en particulier la profession commerciale), il lui fallait l'autorisation de son mari. Elle ne pouvait pas davantage plaider; il ne lui était pas permis, d'une façon plus générale, d'«ester en justice», c'est-à-dire de figurer dans un acte de procédure, qu'elle fût demanderesse ou défenderesse. Sur ce point, cependant, l'autorisation du mari n'était pas nécessaire, c'était lorsque la femme était poursuivie en matière criminelle ou de police.

Cette condition juridique inférieure apparut dès la fin du XIX^{ème} siècle comme étant, dans une assez large mesure, anachronique. L'indépendance de la femme mariée, tout au moins dans le gouvernement de sa personne, était réclamée par des associations féminines, par des ligues. On a parlé notamment à cette époque, des «suffragettes». Certains pays en

puisqu'il lui confère la gestion de ses biens une fois émancipée, c'est-à-dire si elle est jugée apte à gérer ses intérêts. Elle conserve alors, même mariée, la faculté de disposer de son patrimoine et de le gérer librement. Dans ce domaine, elle se trouve dans un état d'indépendance absolue vis-à-vis de son mari.

Certe, le Coran dit bien «Les hommes sont des soutiens des femmes en ce que Dieu a élevé les uns et les autres». Mais ce n'est là qu'une constatation qui a pour but de faire accepter de bon cœur à l'homme les lourdes charges qu'il assume et de le convier à remplir ses obligations sans pour autant lui laisser l'impression d'être au service des femmes. En revanche, l'homme trouvera auprès de son épouse, d'après le Coran, «refuge et consolation»

LE CONSENTEMENT AU MARIAGE

Selon la législation musulmane, le mariage ne se fait qu'avec le plein consentement de la femme. Personne n'a le droit de la contraindre à épouser un homme qui ne lui donne pas satisfaction. En effet, l'Islam attache une grande importance à l'égalité des époux

LE CODE CIVIL FRANÇAIS ET LA FEMME

Puisque beaucoup d'encre a coulé au sujet de la place que l'Islam accorde à la femme au sein de la société musulmane, nous pensons que nous avons longuement expliqué ce que l'Islam a apporté à la femme. Cela étant, voyons à présent ce que les autres institutions du monde ont fait pour permettre à la femme de sortir de l'infériorité dans laquelle elle a été maintenue pendant des siècles. Pour cela nous nous réfé-

femme, il est donc équitable qu'il dispose de plus de droits. Du reste, une compensation est faite aux femmes au moyen des réserves héréditaires que le droit musulman a instituées: une innovation importante, c'est-à-dire une institution de réserves héréditaires, fut instaurée au profit de certaines catégories de successeurs irréguliers: l'épouse, l'époux, la fille, la sœur, la mère, les frères, les sœurs utérines et l'aïeul.

Nous savons qu'avant l'Islam l'héritage était dévolu uniquement aux agnats et que les femmes n'hérिताient point. Le Coran les fit entrer dans le nombre des héritiers en leur attribuant une demi-part légitime grâce à l'institution de ses réserves. Un nouvel avantage leur est accordé lorsqu'elles n'héritent pas en qualité d'héritières légitimes; elles sont appelées à titre réservataire comme épouse, fille, sœur utérine, etc. Or si l'on considère combien de fois dans sa vie une femme peut prélever sa part à un de ces divers titres, dans diverses successions, il sera facile de reconnaître qu'elle jouit d'avantages héréditaires, à peu près aussi grands que les héritiers sur la femme en matière successorale et il ne saurait être question de discrimination résultant d'une inégalité de sexe. Bien au contraire, la législation musulmane tient compte de considérations d'un tout autre ordre. Du reste il convient de signaler à ce propos que le Coran est beaucoup plus libéral vis-à-vis de la femme que plusieurs codes civils occidentaux. Par exemple, lorsque la loi musulmane accorde à la mère le sixième de ce qu'a laissé son fils mort en laissant des enfants, le code français ne lui reconnaît aucun droit dans cette même circonstance. De même que le Coran prescrit à la musulmane le quart de l'héritage de son mari s'il n'a pas de postérité et le huitième s'il en laisse, le code civil français n'admet la femme à la succession qu'en l'absence de parents successibles.

L'Islam ne fait pas non plus de la femme musulmane la femme-enfant, dépendante et inapte à gérer des biens, comme on serait tenté de le croire à première vue. Il lui fait confiance

assurer des droits importants dans la société. Le Prophète a dicté des lois pour préserver la femme de la violence du mari et de la tyrannie de ses beaux-parents, pour éviter qu'elle ne tombe dans la misère et dans l'abjection, pour lui conserver son rang dans la famille. Ainsi le Coran proclame aux maris musulmans « Elles (vos femmes) sont votre vêtement et vous êtes le leur » (Verset 183). « Gardez votre femme, traitez-la honnêtement, si vous la renvoyez, renvoyez-la avec générosité » (Verset 225). « Soyez bons dans vos procédés à leur égard Si parmi vos femmes il y en avait une de qui vous êtes éloigné, il se peut que vous vous éloigniez d'une chose dans laquelle Dieu avait déposé un bienfait immense ». (Verset 28) L'Islam, nous l'avons mentionné plus haut, n'ayant pas instauré une égalité formelle, mais plutôt mis l'accent sur la complémentarité des sexes, nombreux ceux qui se sont laissés abuser par certaines mesures dictées par le seul souci de prendre en considération cet état de fait. Perdant de vue cette différence de nature que l'Islam souligne pourtant, ces personnes ont souvent tendance à reprocher à cette religion de n'avoir pas toujours établi un égalitarisme rigoureux entre hommes et femmes, mais un examen plus poussé des choses permet d'éviter toute équivoque à ce sujet. Car le Coran est beaucoup plus libéral vis-à-vis de la femme que le Code Napoléon, appelé aujourd'hui Code civil de 1804. Par exemple, en matière d'héritage, la loi musulmane donne à la femme la moitié seulement de la part qu'elle accorde à l'homme, comme le prescrit le Coran : « Dieu vous commande, dans le partage de vos biens entre vos enfants, de donner aux mâles une portion double de celle des filles ». Est-ce là un simple héritage de la période anté-islamique où les descendants mâles seulement avaient droit à la succession ? C'est plutôt une prise en considération des données sociologiques. En effet, il est admis que l'homme a plus de charge surtout dans une société à caractère patriarcal. Il pourvoit à l'entretien de son épouse, de ses indignes et, lors du mariage, il est tenu de doter sa femme. Ayant plus de charges que la

contribué à sortir la femme du sort d'infériorité dans lequel elle a été longtemps maintenue avant l'apparition de l'Islam

Les savants les plus éminents, en jugeant la condition des femmes d'après leur situation actuelle, commettent une erreur. Par exemple, nous lisons dans les lettres persanes de Montesquieu : «Puisque les femmes sont d'une nature inférieure à la nôtre et que nos Prophètes nous disent qu'elles ne rentreront pas au Paradis, etc .. ». L'auteur du «Voyage en Syrie et en Egypte», nous apprend aussi que .«Muhammad (sur lui le salut) ne leur a pas fait l'honneur de les traiter comme une partie de l'espèce humaine et ne fait pas mention d'elles, ni pour les pratiques de la religion, ni pour les récompenses de l'autre vie C'est un problème chez les Musulmans de savoir si les femmes ont une âme»

S'il est vrai que l'auteur de l'Esprit des lois ne pensait pas un seul mot de ces paroles qu'il met dans la bouche de son personnage, l'état d'esprit qu'il décrit ainsi n'en était pas moins révélateur des idées reçues qui avaient cours à l'époque. De même, dans la rubrique consacrée à la femme musulmane par un monument scientifique comme le grand dictionnaire universel du XIX^{ème} siècle, de Larousse, on ose affirmer .«L'erreur, la sottise, la grossièreté, y font un chœur abominable Le Musulman achète sa femme comme du bétail, la traite comme une bête de somme, en tire tout le travail à l'aide du bâton, seule raison en matière d'association conjugale et la pratique de ses autres femmes aussi abêties». Deux lignes plus loin, pour souligner sa légèreté, l'auteur ajoute : «Abandonnées à la nature, à l'oisiveté, elles ne savent rien et ne font rien»

L'auteur de ces paroles n'a certainement pas lu le Coran; pour s'en rendre mieux compte, lisons les lignes qui vont suivre On peut trouver dans le Coran un programme de réforme dont l'idée directrice a été la préoccupation de relever la situation sociale de la femme. Muhammad (sur lui le salut), dans un pays où la femme ne jouissait pas de tous ses droits, a transformé entièrement sa condition et s'est efforcé de lui

Prophète Muhammad (sur lui le salut) avait, en effet, proclamé l'égalité des sexes, non une égalité formelle mais, comme nous allons le voir, une égalité authentique fondée sur la complémentarité de l'homme et de la femme. «Les hommes et les femmes sont des frères et des sœurs», proclamait-il, laissant entendre par là qu'ils étaient égaux en droit.

En effet, c'est l'Islam qui allait faire accéder rapidement la femme à la place qui lui est due dans la société, transformant totalement sa situation sociale. Mieux encore, l'Islam a réussi à lui conférer une position originale qui en fait un partenaire de l'homme. C'est que la religion musulmane est fondée sur cette réalité tangible qu'est la complémentarité des sexes, non sur une simple notion formelle d'égalitarisme.

Bien qu'il n'y ait pas, comme nous l'avons déjà vu, un égalitarisme rigoureux, ce n'est pas, a priori, parce que l'Islam exclut l'égalité des sexes. A maintes reprises, le Coran affirme l'égalité de l'homme et de la femme, aussi bien dans le domaine des droits, des devoirs que dans celui des récompenses et des châtements. «Dieu a exaucé leurs prières et leur a dit «Je ne ferais perdre à aucun d'entre vous, homme ou femme, le bénéfice de ses actions. Vous êtes issus les uns des autres». (Sourate,3, Verset 194) Les traditions sont riches en Hadith réhabilitant la femme, telle que celle-ci :

«L'homme dont la croyance est la plus parfaite est bien celui qui a les meilleures manières et les meilleurs d'entre vous sont ceux qui usent des meilleurs procédés à l'égard de leurs femmes». On attribue au Prophète Muhammad (sur lui le salut), les paroles suivantes au sujet de la condition de la femme : «Les femmes ne sont honorées que par l'homme noble et elles ne sont abaissées que par l'homme vil».

Il est rapporté, enfin, que même sur son lit de mort, le Prophète aurait fait des recommandations pour que les femmes soient bien traitées. Ceci est significatif et montre à quel point la condition de la femme préoccupait constamment Muhammad (sur lui le salut). Il faut être vraiment mal intentionné pour ne pas reconnaître à l'Islam et au Prophète le mérite d'avoir

LE CORAN ET LA FEMME

Avant l'apparition de l'Islam, la femme arabe était traitée selon le bon vouloir des hommes, non comme sujet mais comme objet ne disposant d'aucun droit. Elle était, durant toute son existence, sous la tutelle de l'homme qui, souvent, la traitait avec moins de considération qu'elle n'y avait droit. L'homme pouvait la prendre en mariage à terme et la répudier quand bon lui semblait pour en épouser une ou plusieurs autres à sa place. Elle était souvent l'objet de réclusion totale. Ce qui illustre encore mieux cette situation de la femme, c'est cette coutume anté-islamique qui consistait à enterrer vivantes les petites filles pour éviter à leurs pères de voir rejaillir sur eux les embarras qu'elles pourraient leur causer un jour. Le Coran, qui s'élève contre cette pratique, rapporte ainsi le comportement et les réactions d'un père auquel on vient d'annoncer la naissance d'une fille « Annonce-t-on à ce quelqu'un la naissance d'une fille, son visage s'assombrit, il se cache des siens dès qu'il apprend la nouvelle. Doit-il garder l'enfant et boire sa honte, ou doit-il l'ensevelir sous terre? Quels grossiers préjugés! ». (Sourate 16, Versets 58 et 59).

Néanmoins, malgré ce sombre tableau de la société arabe et de son comportement à l'égard de la femme avant l'Islam, il y avait des îlots où cette dernière jouissait de considération et d'estime, en particulier chez certains groupes de guerriers représentant la chevalerie arabe de l'époque, les monarques, les aristocrates et les poètes. Il arrivait souvent à ces derniers de commencer leurs poèmes par des vers à leur bien-aimée.

Pour saisir l'importance que l'Islam accorde à la situation sociale de la femme, écoutons Omar Ibn Khattab, un des compagnons du Prophète et successeur de ce dernier, lors de son règne sur la communauté islamique qui avait dit, à juste raison, à ce propos : «Alors que nous n'accordions, dans la période anté-islamique aucune considération à la femme, l'Islam est venu et il en a fait une maîtresse tyrannique» Par ailleurs, le

LE CORAN, LE CODE CIVIL FRANÇAIS ET LA FEMME

Osman BANGOURA

Beaucoup d'encre a coulé au sujet de la place que l'Islam accorde à la femme au sein de la société musulmane. Ce problème a donné naissance à de nombreuses polémiques issues du fait que les avis sont partagés à ce sujet. Partant de l'état d'infériorité relative de la femme musulmane par rapport à l'homme aux 19^e et 20^e siècles, un groupe en a attribué la faute à l'Islam tandis qu'un autre a cru discerner les sources du mal dans les coutumes ancestrales de certains islamisés. Souvent nourris de bonnes intentions et voulant remédier à cette situation, les premiers - pour donner à la femme la place qui lui est due dans la société - ont fait table rase du passé, du contexte géographique, social et culturel et ont adopté purement et simplement les législations occidentales. Les seconds, au contraire, ont essayé d'adopter les lois modernes concernant l'émancipation de la femme aux réalités islamiques.

Sans entrer dans une polémique dépassée et sans prétendre être partisans ou adversaires du «féminisme», nous essaierons, sans passion ni parti pris, de dégager la place que l'Islam accorde à la femme au sein du monde musulman.

f) Pour Hanbalites et Chafe'ites le Khoms est à répartir de la manière suivante:

- 1- Le cinquième du Prophète; lequel est à réserver pour les bonnes œuvres des musulmans.
- 2- Un seconde cinquième pour les «Proches» **دو القربى** c'est-à-dire toute personne de la généalogie de Hashim.
- 3- Les trois autres cinquièmes sont à attribuer aux orphelins, pauvres et gens de passage sans considération de généalogie.

Les Hanafites quant à eux postulent que le 1/5 du Prophète est aborgé de par son décès tandis que les proches c'est-à-dire Bani Hashim sont assimilés aux autres pauvres et ils peuvent bénéficier d'une part en égard à leurs besoins non à leur ascendance.

Les Malékites renvoient toute exégèse sur la répartition du Khoms à l'Imam des musulmans qui a la charge de la répartition suivant les circonstances et les priorités.

Les Imamites postulent que le cinquième de Dieu, celui du Prophète et celui des proches sont à donner à l'Imam des musulmans ou à son vicaire pour être répartis suivant les besoins des musulmans. Le reste est à attribuer aux nécessiteux (orphelins et gens de passage) de la descendance de Bani Hashim exclusivement.

Et sachez qu'en vérité, de toute chose que vous capturez en butin, le cinquième appartient à Dieu et à Son messager, au proche parent, aux orphelins, aux pauvres, et à l'enfant de la route

Les Imamites ont spécifié, dans leurs traités de dogme, un chapitre intitulé «Khoms» c'est-à-dire etymologiquement «le cinquième».

Et contrairement aux autres écoles ils postulent que le terme «Ghanimas» n'est pas exclusif aux butins de guerre; mais concerne aussi d'autres types d'acquisitions.

- a) Les butins de guerre qui sont unanimement frappés d'un cinquième.
- b) Tout minerai extrait de la terre: or, argent, cuivre, pétrole ... etc. Les Imamites exigent 20 % dessus à condition d'avoir le Niṣab légal (par référence à l'or) alors que les Hanafites ne tenant pas compte de cela exigent le cinquième sur toute quantité de minerai en deçà ou au delà du Niṣab.

Malékites, Hanafites et Chafé'ites sont pour le Niṣab comme les Imamites seulement le taux exigible pour eux n'est pas le cinquième mais seulement 2,5 %.

- c) Les trésors découverts en liquidités (argents) ou en orfèrerie ou autre. Pour les quatre écoles ils sont frappés d'un cinquième sans considération du Niṣab.

Pour les Imamites les trésors sont assimilés aux minerais donc ils sont frappés d'un cinquième de leur valeur, mais avec considération du Niṣab.

- d) Les perles et autres pierres précieuses, sorties de la mer. Les Imamites exigent dessus le cinquième tandis que pour le reste des écoles ce type d'avoir est exonéré.
- e) Les Imamites ajoutent que l'imposition du cinquième touche tout avoir en surplus du nécessaire vital pour l'année.

Le capable ou compétent pour cette école est celui qui détient de quoi subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille pour une année réellement ou potentiellement.

Pour les Hanafites la personne responsable doit payer pour elle même, ses serviteurs et ses enfants mineurs. Le mari n'est pas tenu de payer pour sa femme.

Hanbalites, Chafe'ites et Malékites exigent du responsable le paiement de la zakat pour toute personne dont il est le tuteur ou le créancier. parents, femme et enfants..

Pour les Imamites ce qui est à prendre en considération c'est uniquement la nuit de la fête. La personne responsable est appelée à payer la zakat pour toute personne dont elle avait la charge pendant cette nuit: grande ou petite, résidente ou invitée ...

Le taux

L'ensemble des écoles -Hanafite exceptée- exigent la valeur de trois kilogrammes (Sa') de blé, céréales, riz, raisin sec, dattes ou maïs sur chaque personne.

Les Hanafites exigent uniquement la moitié c'est-à-dire 1,5 kg. des denrées citées avant et selon la consommation des gens du pays.

Les Méritants

Ce sont unanimement les mêmes personnes ayant droit à la zakat sur les avoirs (voir Supra)

Aussi il est préférable que la zakat du Fitre soit attribuée aux proches puis à ceux qui le sont moins.

KHOMOS - le cinquième

Partant du verset coranique:

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ

puisse s'intégrer pleinement dans la communauté ou qu'il puisse poursuivre son chemin s'il n'est que de passage ou encore pour qu'il puisse retourner chez lui s'il le désire.

ZAKAT EL-FITR

Définition:

Zakat touchant essentiellement les personnes. Appelée aussi «Zakat al-Abdan»; C'est-à-dire zakat sur les corps.

Les concernés:

Hanafites, Hanbalites, Chafe'ites et Malékites postulent qu'elle touche tout musulman compétent et responsable (Qadir) grand ou petit. En fait chez les Hanafites la compétence (Qu-drat) passe par la détention de la valeur du Nişab en surplus des besoins fondamentaux. Les trois autres écoles postulent qu'une personne ayant de quoi subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille pendant les 24 heures de la fête doit payer la zakat de Fitr. Les Malékites sont même allés jusqu'à y inclure la personne pouvant s'endetter

Les Imamites -cinquième école- conditionnent l'obligation par la majorité la raison et la capacité ou compétence (qudrat). D'où ni l'enfant ni le handicapé mental ne sont tenus de s'en affranchir. Ceci par référence au Hadith du Prophète:

رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم
وعن المجنون حتى يعيق وعن النائم حتى
يستيقظ

«Trois personnes ne sont pas responsables de leurs actes: l'enfant avant sa majorité, le malade mental et celui qui dort».

dans la nécessité.

'Amilun 'Alayha: les collecteurs

Les personnes responsables de la collecte et de la répartition de la zakat; et n'ayant pas d'autre ressource y ont droit à l'unanimité des écoles.

Mu'allafatu qulubuhum: Personnes à rallier

Ici la question est: Ce cas fut-il abrogé ou non? . Les Hanafites répondent par l'affirmative contrairement à toutes les autres écoles, lesquelles se sont divisées sur les classifications des types concernés.

Riqab: Emancipation d'esclave

C'est à dire affranchir, par la recette de la zakat, un nombre d'esclaves en leur donnant la liberté ... Ce point n'a dans notre actualité qu'une importance d'illustration.

Gharimun: les endettés

Unaniment ils ont droit à la zakat pour subvenir à leurs dettes

Fi Sabil-Allah: Dans la voie de Dieu

Excepté chez les Imamites ceci ne concerne que les combattants volontaires pour défendre l'Islam. Les Imamites postulent que comme notion «la voie de Dieu» est très vaste; et comprend tout les combattants proprement dits que les services publics et communautaires: Construction d'hospices, de mosquées, d'écoles ...etc.

Ibn Assabil: L'étranger

C'est d'alienus latin en quelques sortes, loin de sa famille et de son pays. Sans aucune exception les docteurs -toutes écoles confondues- lui donnent droit à la zakat soit pour qu'il

*de les répartir; à ceux dont les cœurs
sont à rallier; au rachat des captifs;
à ceux qui sont chargés de dettes;
à la lutte dans le chemin de Dieu et
au voyageur. Tel est l'ordre de Dieu.
Dieu sait et Il est juste»*

IX-Verset: 60.

C'est au niveau de la détermination de ces huit types que les opinions des cinq écoles divergent:

Faqir: pauvre

Définition Hanafite. Toute personne n'ayant pas en sa possession la valeur du Nişab. Donc toute personne en possession d'un avoir frappé par la zakat en surplus de ses besoins fondamentaux (Maison, Habit, Mobilier ..) est exclu de la définition.

Définitions des autres écoles: Ce qui est à considérer est le besoin non la possession; et une personne nécessiteuse a droit à la zakat tout en étant dotée d'un avoir susceptible d'être soumis à l'imposition de la Taxe.

Chafe'ites et Hanbalites pensent qu'une personne qui arrive à subvenir à la moitié de ses besoins n'est pas considérée comme pauvre, et portant, n'a pas droit à la zakat.

Par contre Imamites et Malékites pensent que le terme «faqir» couvre toute personne n'ayant pas de quoi subvenir en totalité ou en partie aux dépenses et besoins d'une année complète pour lui et pour sa famille

Meskine: Nécessiteux

Imamites, Hanafites et Malékites disent que le «Meskine» est plus pauvre que le «faqir». Hanbalites et Chafe'ites soutiennent le contraire.

Toutefois, il n'y a pas de grande divergence entre les écoles en ce qui concerne ces deux cas. Le point nodal est que la zakat puisse aider à subvenir aux besoins de la personne

Malékites et Chafe'ites imposent la zakat sur tout produit susceptible d'être conserve pour nourriture tel ble, orge, riz, dattes et raisins secs.

Pour les Hanbalites la zakat touche tout produit pesable et conservable fruit et graines; alors que les Imamites postulent que la zakat touche le blé dur, farine, dattes, et raisins secs. Sur les autres produits de la terre elle est conseillée mais non exigée

Argent du Commerce

La zakat sur le commerce est obligatoire chez les quatres écoles mais seulement recommandée chez les Imamites Son taux est de 1/40 et ne touche le capital qu'après le passage d'une année lunaire dessus

Les Imamites postulent une année parfaite sur la détention du Nisab sans qu'il soit perturbe ou diminue a une periode quelconque de l'année. Pour Chafe'ites et Hanbalites ce qui est à considérer c'est la fin de l'année non son début. Quant à l'école Hanafite elle tient en considération le début et la fin de l'annee

La valeur de la zakat sur les marchandises est calculée après conversion de la valeur réelle à sa valeur en or ou argent, c'est à dire à sa valeur monétaire actuelle.

Les méritants de la Zakât

Ils sont au nombre de huit selon le verset coranique suivant:

«إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها
والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل
الله وابن السبيل»

*«Les aumônes sont destinées aux
pauvres et aux necessiteux, a ceux
qui sont chargés de les recueillir et*

ces types n'atteint le «Nisab» légal; faudrait-il additionner le tout ou non?

Pour les Malékites, Hanafites et Imamites le propriétaire est exempté de la zakat. Pour les deux autres écoles c'est à dire Chafé'ite et Hanbalite c'est la somme totale qui est considérée; donc le propriétaire dans pareille situation reste redevable de la zakat.

Sur l'or et l'argent

Les docteurs ont postulé que le Nisab de l'or est de 20 Mithqal et celui de l'argent est de 200 dirhams.

L'école Imamite exige la zakat sur l'or et l'argent convertis en valeur monétaire et ne l'exige pas sur les bijoux et l'orfèvrerie.

Au sein des quatre écoles même, la solution à ce problème est diversifiée; mais signalons que toute spéculation là-dessus est stérile et inutile. Le problème n'est plus posé à notre société. Quant aux billets de banques les Imamites exigent le cinquième sur le surplus. Ceci sera traité ultérieurement.

Production agricole

Le consensus est établi sur le taux exigé: 10 % lorsque le régime agricole est totalement pluvial et la moitié de ce taux si l'agriculture s'est effectuée par puits ou toute irrigation non naturelle.

A l'exception des Hanafites, lesquels pensent que la zakat frappe toute quantité produite grande ou petite; les autres écoles établissent un taux minimum aux alentours de 910 kg. Est-ce que la taxe touche tout produit agricole ou seulement certains?

Pour les Hanafites on reste redevable de la zakat sur tout produit sauf sur le foin et la paille.

pour 110 bovinsDeux bovins entrant dans la 3^e année
et un bovin entrant dans la 2^e.

pour 120 bovins3 bovins entrant dans la 3^e année
ou 4 bovins entrant dans la 2^e année.

(c) Brebis

Le «Niṣab» des brebis est unanimement comme suit:

pour 40 brebis. . Une brebis

pour 121 brebis.....Deux brebis

pour 201 brebis Trois brebis

Pour 301 brebis les Imamites exigent quatre brebis et au delà de 400 une brebis sur chaque centaine alors que les quatre écoles n'exigent quatre brebis qu'à partir de 400 postulant que le verdict pour les 301 est similaire à celui des 201 . et à partir de 400 il est demandé comme chez les Imamites une brebis pour chaque centaine

(2) A l'exception du Malikisme, les autres écoles pensent que l'obligation de la zakat touche uniquement le bétail n'ayant pas exigé de son propriétaire de soins particuliers, c'est à dire n'ayant consommé que l'herbe des paturages (pature librement)

(3) Le passage d'une année sur le chapitre Si à une certaine période de l'année le «Niṣab» n'a pas été atteint le chapitre ne sera pas frappé de la taxe. L'année commence le jour où le quorum est re-atteint Les Hanafites postulent que dans le cas où l'effectif au début de l'année était de 40 et que c'est le même chiffre à la fin de l'année la taxe est exigible même si au milieu de cette année l'effectif était en deçà du «Nisab»

(4) Le bétail réservé au travail sort dans les champs ou dans le transport n'est pas comptabilisé pour le Niṣab, exception faite pour l'école Malékite

Autre problème: Dans le cas où un propriétaire se trouve en possession de camélidés, bovins et brebis mais aucun de

- a. les camélidés.
- b. les bovins et buffles.
- c. les brebis et chèvres.

Selon les cinq écoles la taxe ne frappe pas les chevaux les ânes et les mulets sauf quand ils font partie d'un capital marchand.

Conditions d'imposition du bétail

1. Le «Niṣab» ou quorum

(a) Camélidés:

- pour cinq chameaux . une brebis
- pour dix chameaux deux brebis
- pour quinze chameaux trois brebis

Sur ces trois taxinomies le consensus est établi entre toutes les écoles mais à partir de 25 unités les Imamites exigent cinq brebis alors que les quatre écoles restantes exigent un camélide de deux années; ce que les Imamites n'imposent qu'après le 26^e chameau.

À partir du 26^e le consensus est rétabli comme suit.

- pour 36 chameaux.... Un camélide de 3 ans
- pour 46 chameaux Un camélide de 4 ans
- pour 61 chameaux..... Un camélide de 5 ans
- pour 76 chameaux . Deux camélidés de 3 ans
- pour 91 chameaux.....Deux camélidés de 4 ans.

(b) Bouvins:

Ici le «Niṣab» est unanimement établi comme suit.

- pour 30 bovins . Un bovin entrant dans sa 2^e année
- pour 40 bovins . Un bovin entrant dans sa 3^e année
- pour 60 bovins.....Deux bovins entrant dans la 2^e année
- pour 70 bovins.....Un bovin entrant dans la 2^e année et un entrant dans la 3^e année
- pour 80 bovins2 bovins entrant dans la 3^e année
- pour 90 bovins3 bovins entrant dans la 2^e année
- pour 100 bovinsUn bovin entrant dans sa 3^e année et deux entrant dans la 2^e.

Autrement les cinq écoles sont unanimes sur l'intouchabilité des bijoux et bijoux par la zakat. De même pour le logement, l'habit, le mobilier et l'armement et le moyen de transport personnel.

La même exemption touche les instruments de travail, les livres et tout autre outil scientifique.

II. Les types de Capitaux touchés par la zakat

Le saint Coran a considéré les pauvres comme des associés effectifs dans les avoirs des riches. Le verset 19 de la Sourate Zâriyât:

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ
«Et dans leurs biens le mendiant et
le deshérité ont un droit»

n'a pas fait de distinction entre un capital agricole, commercial ou industriel. Pour cela les docteurs -toutes écoles confondues- ont postulé son obligation sur le bétail, les graines, les fruits, l'argent et les minerais. Leurs exégèses ont de temps à autre divergé sur un quelconque de ces types, son «Nisab» ou la part des pauvres dessus.

Les Imamites ont imposé le cinquième (20 %) sur les bénéfices du commerce tandis que les quatre autres écoles n'ont exigé dessus que 2,5 %.

Pour les minerais l'école Hanafite, l'école Imamite et l'école Hanbalite ont imposé le cinquième tandis que les deux autres écoles ont postulé 2,5 %.

Voici en détail convergences et divergences des cinq écoles à ce niveau.

Sur le bétail:

L'exigibilité de la taxe touche pour l'ensemble des écoles trois genres de bétail:

les non musulmans habitant les territoires d'Islam

(3) La propriété parfaite

Ce point fut traité en long et en large par les tenants de chaque école. Toutefois le consensus est établi sur la nécessité que le propriétaire -pour que la zakat soit exigible- doit avoir réellement pouvoir sur son avoir. D'où ne sont considérés ni l'argent perdu, ni l'avoir volé ni même l'argent prêté à autrui.

(4) Périodicité.

Le consensus est établi autour du passage d'une année lunaire complète sur le capital financier ... ce qui va autrement pour les céréales, les fruits et les minerais (cf. Infra).

(5) Quorum légal, ou «Niṣab» dont le taux est flexible selon le type d'avoir.

(6) La dette

C'est un cas spécial que celui de l'endetté. La dette annihile-t-elle l'obligation ou non?

- Imamites et Chafé'ites ne tiennent pas compte de cela. Pour ces deux écoles la zakat reste exigible tant que la personne a en sa possession le «Niṣab» nécessaire, fut-il un emprunt.
- Pour l'école Hanbalite le règlement de la dette passe avant le paiement de la zakat.
- Pour l'école Malékite la dette dispense du versement la zakat touchant l'or et l'argent mais pas les céréales, le bétail et les minerais.
- Les Hanafites, quant à eux, spécifient le type de dette. Si elle est vis-à-vis de Dieu, ne touchant pas des hommes tel le Haj ou toute autre expiation elle n'annihile pas la zakat. Mais si la zakat est envers des personnes ou même envers Dieu et touchant -plus ou moins- certaines personnes (exemple l'ancienne zakat restée impayée) la zakat n'est exigible qu'après soustraction de la dette, exception faite de la zakat frappant les fruits et céréales.

LA ZAKAT SELON LES CINQ ECOLES MUSULMANES

M. J. MAGHNIA*

La zakat, en Islam, est de deux genres

-zakat touchant les biens

-zakat sur les personnes (appelée autrement Fitṛ)

Les Imams des cinq écoles sont unanimes sur le fait que l'intention est un élément sine qua non pour la valider. Leurs points de vue diffèrent quant aux conditions de son exigibilité, à sa valeur exacte et sur les biens qu'elle est censée toucher

I Les conditions

(1) Raison et majorité

Hanafites et Imamites postulent que ni l'enfant ni le handicapé mental ne sont tenus de sortir ce droit alors que pour les trois autres écoles -Malékite, Hanbalite, et Chafé'ite- ni l'un ni l'autre ne sont exemptés, et ce sont leurs tuteurs qui doivent payer pour eux.

(2) La religion:

Pour les Hanbalites, Chafé'ites et Hanafites seuls les musulmans sont appelés à se «décharger» de la zakat alors qu'Imamites et Malékites incluent aussi

** Al Sheikh Mohammad Jewad Maghniya, un imminent savant du Liban
Ses œuvres sont répandues dans le monde musulman.*

mécaniques.

Par analogie avec notre expérience consciente, l'univers est donc un libre mouvement créateur. Mais comment concevoir un mouvement indépendant d'une chose concrète qui se meut? La réponse est que la notion de «chose» est dérivée. Nous pouvons faire dériver des «choses» à partir du mouvement; nous ne pouvons faire dériver le mouvement à partir de choses immobiles. Par exemple, si nous supposons que des atomes matériels, tels que les atomes de Démocrite, sont la Réalité originale, nous devons introduire en eux le mouvement provenant du dehors, comme un élément étranger à leur nature. Alors que, si nous considérons que c'est le mouvement qui est original, les choses statiques peuvent en être dérivées. En fait, la Physique a réduit toutes choses au mouvement. La nature essentielle de l'atome dans la science moderne est l'électricité, et non pas quelque chose d'électrifié. En outre, les choses ne sont pas données dans l'expérience immédiate comme des choses possédant des contours définis; car l'expérience immédiate est une continuité qui ne comporte en elle aucune distinction. Ce que nous appelons les choses, ce sont des événements dans la continuité de la Nature, que la pensée spatialise et qu'elle considère ainsi comme isolés mutuellement en vue de l'action. L'univers qui nous semble une collection d'objets n'est pas une matière solide occupant un vide. Ce n'est pas une chose, mais un acte. La nature de la pensée, selon Bergson, est de l'ordre de la succession temporelle; elle ne peut concevoir le mouvement qu'en le considérant comme une série de points stationnaires. C'est donc l'opération de la pensée agissant sur des concepts statiques qui donne l'apparence d'une série d'immobilités à ce qui est essentiellement dynamique par nature. La coexistence et la succession de ces immobilités est la source de ce que nous appelons l'espace et le temps.

tâche; c'est ce qu'une chose peut atteindre intérieurement, les possibilités réalisables cachées dans les profondeurs de sa nature, et qui s'actualisent dans la succession temporelle sans qu'aucune contrainte extérieure soit ressentie. Ainsi, la plénitude organique de la durée ne signifie pas que des événements arrivés à maturité reposent, pour ainsi dire, dans le sein de la Réalité, et tombent un à un comme les grains de sable hors d'un sablier. Si le temps est réel, et non pas la simple répétition de moments homogènes qui font de l'expérience consciente une illusion, alors chaque instant dans la vie de la Réalité est original, et donne naissance à ce qui est absolument neuf et imprévisible.

*Chaque jour, un nouvel ouvrage
L'occupe.*

dit le Quran. Exister dans le temps réel, ce n'est pas être lié par les chaînes de la succession temporelle, mais le créer d'un moment à l'autre et être absolument libre et original dans la création. En fait, toute activité créatrice est une activité libre. La création s'oppose à la répétition, qui est une caractéristique de l'action mécanique. C'est pourquoi il est impossible d'expliquer l'activité créatrice de la vie en termes de mécanisme. La science cherche à établir des uniformités d'expérience, c'est-à-dire les lois de la répétition mécanique. La vie, avec son intense sentiment de spontanéité, constitue un centre d'indétermination, et de la sorte échappe au domaine de la nécessité. C'est pourquoi la science ne peut comprendre la vie. Le biologiste qui cherche une explication mécanique de la vie est amené à le faire parce qu'il borne son étude aux formes inférieures de la vie dont le comportement présente des ressemblances avec l'action mécanique. S'il étudie la vie telle qu'elle se manifeste en lui-même, c'est-à-dire son propre esprit qui librement choisit, rejette, réfléchit, examine le passé et le présent, et imagine dynamiquement l'avenir, il ne peut qu'être convaincu de l'insuffisance de ses concepts

pittoresques du Quran, c'est l'habitude d'Allah. Du point de vue humain, c'est une interprétation que, dans notre situation actuelle, nous nous faisons de l'activité créatrice de l'Ego Absolu. A un moment donné de son mouvement en avant, elle est finie mais, puisque le moi dans lequel elle est organique est créateur, elle est susceptible de s'accroître et est, en conséquence, sans bornes, en ce sens qu'aucune limitation à son extension n'est définitive. Cette absence de limites est potentielle, non actuelle. La nature doit donc être considérée comme un organisme vivant, s'accroissant sans cesse, et dont la croissance n'a pas de limites externes définitives. Sa seule limite est interne, à savoir, le Moi immanent qui anime et soutient le tout. Comme le dit le Quran- «Et en vérité en ton Seigneur est la limite.(53-14) Ainsi, le point de vue que nous avons adopté donne à la Physique une signification spirituelle nouvelle. La connaissance de la nature est la connaissance du comportement de Dieu. Lorsque nous observons la nature, nous cherchons virtuellement une sorte d'union avec l'Ego Absolu: et ce n'est là qu'une autre forme d'adoration.

/////

L'univers, pour Einstein, n'est pas une sorte d'île située dans un espace infini, il est fini, mais sans limite au delà, il n'y a pas d'espace vide. En l'absence de matière, l'univers se réduirait à n'être qu'un point. Si l'on examine, toutefois, cette théorie sous l'angle que j'ai choisi dans ces conférences, la Relativité d'Einstein présente une grosse difficulté, à savoir, l'irréalité du temps.

Ainsi que le dit le Quran:

*Dieu a créé toutes choses et leur
a assigné à chacune leur destinée.*

La destinée d'une chose n'est donc pas un sort implacable agissant de l'extérieur comme un maître imposant une

de 30 milles à l'heure sur une route, ne parcourait pas la route de façon continue, mais apparaissait successivement aux bornes successives des milles, en restant deux minutes à chaque borne.»

Un autre trait de cette théorie de la création est la doctrine de l'accident, de la création perpétuelle duquel dépend la continuité de l'atome en tant qu'existant. Si Dieu cessait de créer les accidents, l'atome cesserait d'exister en tant qu'atome. L'atome possède des qualités positives ou négatives inséparables. Celles-ci existent en couples opposés, comme la vie et la mort, le mouvement et le repos, et ne possèdent pratiquement pas de durée. Deux propositions découlent de ceci:

1° Rien n'a une nature stable.

2° Il y a un ordre unique d'atomes, c'est-à-dire que ce que nous appelons l'âme est ou une espèce de matière plus raffinée, ou seulement un accident. Je suis enclin à penser que, compte tenu de la notion de création continue que les Ash'arites se proposaient de démontrer, la première proposition comporte un élément de vérité. J'ai déjà dit que, selon moi, l'esprit du Quran dans son ensemble est anti-classique. Je considère la pensée des Ash'arites sur ce point comme un effort véritable pour développer, sur la base d'une Volonté ou Energie Ultime, une théorie de la création qui, en dépit de toutes ses insuffisances, est bien plus fidèle à l'esprit du Quran que l'idée aristotélicienne d'un univers fixe. Le devoir des futurs théologiens de l'Islam est de reconstruire cette théorie purement spéculative, et de la mettre en contact plus étroit avec la science moderne qui semble s'orienter dans la même direction.

/////

La nature, comme nous l'avons dit, n'est pas une masse de pure matérialité qui occuperait un vide. C'est une structure d'événements, un mode systématique de comportement, et comme tel organique pour le Soi ultime. La nature est au Soi divin ce que le caractère est au moi humain. Selon les termes

seur Eddington, la formulation précise de la théorie des Quanta d'action n'a pas été possible jusqu'à présent; bien que l'on croie vaguement que l'atomicité de l'action est la loi générale, et que l'apparition des électrons en dépend en quelque manière.

En outre, nous avons vu que chaque atome occupe une position qui n'implique pas l'espace. Cela étant, quelle est la nature du mouvement que nous ne pouvons concevoir que comme le passage de l'atome à travers l'espace? Puisque les Ash'arites considéraient que l'espace est engendré par l'agrégation des atomes, ils ne pouvaient expliquer le mouvement comme le passage d'un corps à travers tous les points de l'espace se trouvant entre les points de départ et d'arrivée. Une telle explication doit nécessairement postuler l'existence du vide en tant que réalité indépendante. C'est pourquoi, afin de surmonter la difficulté de l'espace vide, ils recoururent à la notion de «Tafra» ou saut; et ils imaginèrent le corps en mouvement, non pas comme passant à travers toutes les positions discrètes de l'espace, mais sautant par-dessus le vide entre une position et une autre. Ainsi, selon ces penseurs, un mouvement rapide et un mouvement lent ont la même vitesse; mais ce dernier a de plus nombreux points de repos. J'avoue ne pas très bien comprendre la solution de la difficulté. On peut, néanmoins, noter que l'atomisme moderne a rencontré une difficulté analogue et qu'une solution analogue a été proposée. En raison des expériences se rapportant à la théorie des Quanta de Planck, nous ne pouvons imaginer l'atome en mouvement parcourant continuellement sa course dans l'espace. «L'une des explications les plus plausibles», écrit le Professeur Whitehead dans son ouvrage intitulé «La Science et le monde moderne», «consiste à supposer qu'un électron ne parcourt pas d'une façon continue sa course dans l'espace. L'autre notion, quant à son mode d'existence, est qu'il apparaît à une série de positions discrètes dans l'espace, qu'il occupe pendant des laps de temps successifs. C'est comme si une automobile, roulant à la vitesse moyenne

Les penseurs musulmans de l'école d'Al-Ash'ari ne croyaient pas à la divisibilité infinie de l'espace et du temps. Pour eux, l'espace, le temps et le mouvement sont fait de points et d'instants qui ne peuvent être davantage divisés. De la sorte, ils prouvaient la possibilité du mouvement en supposant que les infinitésimales existent en fait; car s'il existe une limite à la divisibilité de l'espace et du temps, le mouvement d'un point de l'espace à un autre point est possible en un temps fini. Ibn-Hazm, cependant, rejeta la notion Ash'arite des infinitésimales et les mathématiques modernes ont confirmé son opinion.

/////

Selon les penseurs de l'Ecole Ash'arite, donc, le monde est composé de ce qu'ils appellent -(jawahir) -particules infiniment petites ou atomes qui ne peuvent être divisés davantage. Etant donné que l'activité créatrice de Dieu est incessante, le nombre des atomes ne peut être fini. De nouveaux atomes prennent naissance à chaque instant, et l'univers s'accroît ainsi constamment. Comme le dit le Quran, «Dieu ajoute à Sa création ce qu'il veut». L'essence de l'atome est indépendant de son existence. Ceci signifie que cette existence est une qualité imposée à l'atome par Dieu. Avant de recevoir cette qualité, l'atome gît dormant, pour ainsi dire, dans l'énergie créatrice de Dieu, et son existence ne signifie rien de plus que l'énergie divine devenue visible. L'atome en son essence n'a donc pas de grandeur; il a sa position qui n'implique pas l'espace. C'est par leur agrégation que les atomes deviennent étendus et engendrent l'espace. Ibn-Hazm, le critique de l'atomisme, remarque finement que le langage du Quran ne fait pas de différence entre l'acte de la création et la chose créée. Ce que nous appelons une chose c'est donc, dans sa nature essentielle, une agrégation d'actes atomiques. Quant au concept de l'«acte atomique», il est difficile de s'en former une image mentale. La Physique moderne, elle aussi, conçoit comme action d'atome d'une certaine quantité physique. Mais, comme le note le Profes-

exister de leur plein droit. Si nous envisageons la connaissance divine en tant qu'une sorte de miroir réfléchissant, sans doute conservons-nous ainsi Sa prévision des événements futurs; mais il est évident que nous ne le faisons qu'au prix de Sa liberté. Le futur pré-existe certainement dans le tout organique de la vie créatrice de Dieu, mais il pré-existe, non pas comme ordre fixe d'événements à contours déterminés, mais comme libre possibilité

/////

Mais comment, demandera-t-on, est-il possible de concilier la limitation et l'Omnipotence? Ce mot de limitation ne doit pas nous effrayer. Le Quran n'aime pas les propositions universelles abstraites. Il fixe toujours son regard sur le concret que la théorie de la Relativité a récemment enseigné à la philosophie moderne à prendre en considération. Toute activité, créatrice ou autre, est une sorte de limitation sans laquelle il est impossible de voir Dieu comme Ego concret agissant. L'Omnipotence, envisagée de façon abstraite, n'est qu'un pouvoir sans limite aveugle et capricieux. Le Quran conçoit la Nature de façon claire et précise en tant que cosmos de forces en relations mutuelles.

/////

La conception scientifique de la nature comme matérialité pure est associée à la conception newtonienne de l'espace comme vide absolu dans lequel sont situées les choses. Cette attitude de la science a, sans doute, favorisé ses rapides progrès; mais la bifurcation d'une expérience totale en deux domaines opposés, esprit et matière, a forcé aujourd'hui la science, en raison de ses propres difficultés, à examiner les problèmes qu'au début de sa carrière elle ignorait complètement. La critique des bases des sciences mathématiques a pleinement démontré que l'hypothèse d'une matérialité pure, d'une substance durable située dans un espace absolu est impraticable. L'espace est-il un vide indépendant dans lequel sont placées les choses et qui demeurerait intact si toutes les choses étaient retirées?

a été formulée à nouveau par John Stuart Mill. Ibn-Hazm, dans sa «Portée de la Logique» met l'accent sur la perception sensorielle comme source de connaissance; et Ibn-Taimiyya, dans sa «Réfutation de la Logique» montre que l'induction est la seule forme de raisonnement à laquelle on puisse se fier. Ainsi naquit la méthode de l'observation et de l'expérimentation. Ce n'était pas seulement affaire de théorie. La découverte par Al-Beruni de ce que nous appelons le temps de réaction, et la découverte par Al-Kindi que la sensation est proportionnelle à l'excitation, constituent des exemples de son application en Psychologie. C'est une erreur de supposer que la méthode expérimentale est une découverte européenne. Duhring nous dit que les conceptions scientifiques de Roger Bacon sont plus justes et plus claires que celles de son célèbre homonyme. Et où Roger Bacon reçut-il son instruction scientifique? Dans les universités musulmanes d'Espagne. En vérité, la Ve partie de son «Opus majus» qui est consacrée à la «perspective» est pratiquement une copie de l'Optique d'Ibn-Haitham. De plus, le livre dans son ensemble, témoigne de l'influence d'Ibn-Hazm sur son auteur. L'Europe a été lente à reconnaître l'origine islamique de sa méthode scientifique

Islam & Physique Contemporaine

La connaissance divine envisagée comme une sorte d'omniscience passive n'est rien de plus que le vide inerte de la Physique pré-einsteinienne: celle-ci confère un semblant d'unité aux choses en les maintenant ensemble, c'est une sorte de miroir qui réfléchit passivement les détails d'une structure des choses déjà achevée, que la conscience finie ne réfléchit que de façon fragmentaire. La connaissance divine doit être conçue comme activité créatrice vivante, à laquelle sont organiquement rattachés les objets qui semblent

leur carrière intellectuelle. Comme ils ne comprenaient pas que l'esprit du Quran était essentiellement anticlassique, et qu'ils plaçaient toute leur confiance dans les penseurs grecs, leur premier mouvement fut de comprendre le Quran à la lumière de la philosophie grecque. En raison de l'esprit concret du Quran, et de la nature spéculative de la philosophie grecque qui aimait la théorie et négligeait les faits, cet essai était condamné à l'échec. Et c'est ce qui a suivi cet échec qui fait ressortir le véritable esprit de la culture de l'Islam et pose les fondements de la culture moderne ou quelques-uns de ses aspects les plus importants

Cette révolte intellectuelle contre la philosophie grecque se manifeste dans tous les domaines de la pensée. Je crains de ne pas avoir la compétence voulue pour traiter de ce qui en apparaît dans les mathématiques, l'astronomie et la médecine. C'est clairement visible dans la pensée métaphysique des Ash'arites, mais apparaît comme un phénomène bien défini dans la critique musulmane de la logique grecque. C'était tout naturel de ne pas se satisfaire d'une philosophie purement spéculative, c'est rechercher une méthode plus sûre de connaissance. Ce fut, je crois, Nazzâm qui, le premier, formula le principe du «doute» comme début de toute connaissance. Ghazali le développa dans sa «Revivification des Sciences de la Religion» et prépara la voie à la méthode de Descartes. Mais Ghazali restait dans l'ensemble un disciple d'Aristote en logique. Dans ses «Qisât», il donne à certains arguments coraniques la forme de figures aristotéliennes, mais oublie la Sourate coranique connue sous le nom de Shu'ara, ou la proposition que la contradiction des prophètes est suivie de châtement est établie par la méthode consistant simplement à énumérer des exemples historiques. Ce furent Ishraqi et Ibn-Taimiyya qui entreprirent la réfutation systématique de la Logique Grecque. Abu Bakr Râzi fut peut-être le premier à critiquer la première figure d'Aristote et, de notre temps, son objection, conçue dans un esprit profondément inductif,

fonction d'ouvrir de nouvelles perspectives de connaissance dans le domaine de l'expérience interne de l'homme. De même, la première partie de la formule de l'Islam a créé et favorisé l'esprit d'observation critique de l'expérience externe de l'homme, en ôtant aux forces de la nature ce caractère divin dont les avait revêtues les cultures antérieures. L'expérience mystique, quelque inhabituelle et anormale qu'elle soit, doit être regardée par un musulman comme une expérience parfaitement naturelle, permettant l'examen critique, au même titre que les autres aspects de l'expérience humaine. Ceci apparaît clairement dans la propre attitude du Prophète à l'égard des expériences psychiques d'Ibn-Sayyâd. Le rôle du Soufisme dans l'Islam a été de systématiser l'expérience mystique; il faut cependant admettre qu'Ibn-Khaldun fut le seul Musulman à l'étudier dans un esprit absolument scientifique

Mais l'expérience intime est seulement une des sources de la connaissance humaine. Selon le Quran, il existe deux autres sources de connaissance, la Nature et l'Histoire, et c'est en cointant ces sources de connaissance que l'esprit de l'Islam apparaît sous son meilleur jour. Le Quran voit des signes de la Réalité Ultime dans le «soleil», la «lune», «l'allongement des ombres», «l'alternance du jour et de la nuit»; «la diversité de la couleur et des langages de l'homme»; «l'alternance des jours de succès et de revers parmi les peuples» - en fait dans tous ce que la perception sensorielle de l'homme découvre dans la Nature.

Et c'est le devoir du musulman que de réfléchir à ces signes et non pas de passer auprès d'eux «comme s'il était sourd et aveugle», car celui «qui ne voit pas les signes dans cette vie restera aveugle aux réalités de la vie à venir». Cet appel du concret, combiné à la lente compréhension que, d'après les enseignements du Quran, l'Univers est dynamique dans son origine, fini et capable de s'accroître, finirent par amener les penseurs musulmans en conflit avec la pensée grecque qu'ils avaient étudiée avec tant d'enthousiasme au début de

proche de la Réalité, dans lequel la sensation, au sens physiologique du terme, ne joue aucun rôle. Cependant, le champ d'expérience qui s'ouvre ainsi à nous est aussi réel et concret que toute autre expérience. Le désigner comme psychique, mystique ou surnaturel, ne lui ôte rien de sa valeur en tant qu'expérience.

/////

Dans l'Islam, la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition. Ceci implique la fine compréhension que la vie ne peut être tenue à jamais en lisière, qu'afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit finalement être livré à ses propres ressources. L'abolition de la prêtrise et de la royauté en Islam, l'appel constant dans le Quran à la raison et à l'expérience, et l'importance qu'il attribue à la nature et à l'histoire en tant que sources de connaissance humaine, constituent autant d'aspect divers de la même idée de finalité. Cette idée, cependant, ne signifie pas que l'expérience mystique qui, qualitativement, ne diffère pas de l'expérience du prophète, a maintenant cessé d'exister comme fait vital. En réalité, le Quran considère à la fois «Anfus» (le soi) et «Afaq» (le monde) comme sources de connaissance. Dieu révèle Ses signes dans l'expérience intérieur aussi bien qu'extérieur, et c'est le devoir de l'homme de juger la mesure dans laquelle tous les aspects de l'expérience sont susceptibles de représenter des sources de connaissance. Il ne faut donc pas penser que l'idée de finalité doive laisser entendre que la vie soit en définitive destinée à un total remplacement de l'émotion par la raison. Une telle chose ne serait ni possible ni désirable. La valeur intellectuelle de cette idée est qu'elle tend à créer une attitude critique indépendante à l'égard de l'expérience mystique en engendrant la croyance que toute autorité personnelle se réclamant d'une origine surnaturelle a pris fin dans l'histoire de l'homme.

Cette sorte de croyance constitue une force psychologique qui inhibe la croissance d'une telle autorité. Cette idée a pour

tels qu'ils révèlent à la perception sensorielle; l'autre moyen est de s'associer directement avec cette réalité telle qu'elle se révèle à l'intérieur de nous-mêmes. Le naturalisme du Quran, c'est seulement la reconnaissance du fait que l'homme est relié à la nature, et cette relation, en raison de la possibilité qu'elle offre de permettre le contrôle des forces de la nature, doit être utilisée, non pas dans l'intérêt d'un désir illégitime de domination, mais dans l'intérêt plus noble d'un libre élan de vie spirituelle. Afin de conduire à une vision complète de la Réalité, la perception sensorielle doit donc s'accompagner de la perception de ce que le Quran appelle «Fuad» ou «Qalb», c'est-à-dire le cœur:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ
مِنْ طِينٍ (.) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مُّهِينٍ (.)
ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (.)

*Dieu a fait tout ce qu'il a créé pour
le mieux et il a commencé la création
de l'homme avec de l'argile; ensuite,
il a établi la descendance de celui-ci
à partir de germes de vie, venant d'eau
trouble; puis Il l'a façonné, et a soufflé
en lui de Son esprit, et vous a donné
l'ouïe et la vue et le cœur: combien peu
de remerciements lui rendez-vous?*

(32: 6-à)

Le «cœur» est une sorte d'intuition ou de divination intérieure qui, suivant la magnifique expression de Rumi, se nourrit des rayons du soleil et nous met en contact avec des aspects de la Réalité autres que ceux qui s'offrent à la perception sensorielle. Cela est, d'après le Quran, quelque chose qui «voit», et ce qu'il rapporte, si on l'interprète correctement, n'est jamais erroné. Il ne faut pas, cependant, le regarder comme une faculté particulière et mystérieuse; c'est plutôt un mode d'ap-

est en rapport avec le niveau d'expérience auquel ils s'appliquent. Le concept de «cause», par exemple, dont le tr essentiel est d'être antérieur à l'effet, se rapporte à l'obj de la Physique, laquelle étudie une sorte spéciale d'activité l'exclusion d'autres formes d'activité observées par d'autre Si nous nous élevons jusqu'au plan de la vie et de l'espi le concept de cause nous fait défaut, et nous avons beso de concepts, d'un ordre de pensée différent. L'action d'orgnismes vivants, commencée et projetée en vue d'une fin, e totalement différente de l'action causale. L'objet de notr enquête nécessite donc les concepts de «fin» et de «but lesquels agissent de l'intérieur, à la différence du concept d cause qui est extérieur à l'effet et agit de l'extérieur.

Expérience Scientifique - Expérience Mystique

En fait, on doit rendre à la religion cette justice qu'elle insisté sur la nécessité de l'expérience concrète dans la vi religieuse, bien avant que la science n'ait appris à le faire. Le conflit entre la religion et la science n'est pas dû au fait que l'une serait, et l'autre ne serait pas, fondée sur l'ex périence concrète. Toutes deux prennent l'expérience concrète pour point de départ. Leur conflit provient de la croyance er ronée que toutes deux interprètent les mêmes données de l'expérience. Nous oublions que la religion cherche à at teindre la signification véritable d'une variété particulièr d'expérience humaine.

/////

Le Quran, reconnaissant que l'attitude empirique constitue une étape indispensable dans la vie spirituelle de l'humanité accorde une égale importance à tous les champs de l'expé- rience humaine, en tant qu'ils offrent une possibilité de con- naissance de la Réalité ultime, laquelle révèle ses symboles à la fois au dedans et au dehors. Une façon indirecte d'éta- blir des relations avec la réalité qui nous confronte consiste en l'observation réfléchie et le contrôle de ses symboles

rielle conduit nécessairement à une vision de la Réalité diamétralement opposée à la conception que la religion se fait de son caractère ultime. La Science naturelle est-elle finalement contrainte au matérialisme? Sans nul doute, les théories scientifiques constituent une connaissance digne de foi, parce qu'elles sont vérifiables et nous permettent de prédire et de contrôler les événements de la nature. Mais il ne faut pas oublier que ce que nous appelons la science n'est pas une vision unique et systématique de la Réalité. C'est une masse de visions fragmentaires de la Réalité, bribes d'une expérience totale qui ne semblent pas cadrer ensemble. La Science naturelle traite de la matière, de la vie et de l'esprit; mais à l'instant où vous demandez comment la matière, la vie et l'esprit sont mutuellement en rapport, vous commencez à vous rendre compte du caractère fragmentaire des diverses sciences qui s'en occupent, et de l'incapacité de ces sciences, prises individuellement, à fournir une réponse complète à votre question.

En fait, les diverses sciences naturelles sont comme autant de vautours qui fondent sur le cadavre de la Nature et s'enfuient en emportant chacun un lambeau de sa chair. La nature, en tant qu'objet de science, est une chose très artificielle, et ce caractère artificiel résulte du processus sélectif auquel la science doit la soumettre dans l'intérêt de la précision. Dès que vous replacez l'objet de la science dans la totalité de l'expérience humaine, elle commence à révéler un caractère différent. Ainsi, la Religion, qui réclame la totalité de la Réalité, et doit pour cette raison occuper une place centrale dans une synthèse quelconque de toutes les données de l'expérience humaine, n'a aucune raison de craindre une conception fragmentaire de la Réalité. La Science naturelle est par nature fragmentaire; elle ne peut, si elle est fidèle à sa nature et à sa fonction propres, faire passer sa théorie pour une vision complète de la Réalité. Les concepts que nous utilisons dans l'organisation de la connaissance sont, en conséquence, de caractère fragmentaire et leur application

ultérieurs constitue un chapitre extrêmement instructif de l'histoire de la culture musulmane, dans la mesure où elle révèle le désir de posséder une doctrine cohérente, un esprit de dévotion entière à la vérité, et aussi des limitations dues à l'époque, lesquelles rendirent les différents mouvements théologiques de l'Islam moins féconds qu'ils n'auraient pu l'être en un autre temps. Nul n'ignore que la philosophie grecque a été une grande force culturelle dans l'histoire de l'Islam. Cependant, une étude approfondie du Quran et des diverses écoles de théologie scholastique qui se sont créées sous l'inspiration de la pensée grecque permet de découvrir un fait remarquable, à savoir que si la philosophie grecque a élargi de façon considérable le champ de vision des penseurs musulmans, elle a cependant, dans l'ensemble, obscurci leur conception du Quran. Socrate concentrait son attention sur le seul monde de l'humain. Pour lui, la seule étude qui convînt à l'homme était celle de l'homme, et non pas celle du monde des plantes, des insectes et des étoiles. Combien différent est l'esprit du Quran, qui voit dans l'humble abeille un réceptacle de l'inspiration divine, et s'adresse constamment au lecteur pour lui faire remarquer le mouvement perpétuel des vents, l'alternance de la nuit et du jour, les nuages, le ciel étoilé et les planètes naviguant dans l'espace infini! En véritable disciple de Socrate, Platon méprise la perception sensorielle qui, à ses yeux, ne procure que l'opinion seule, non la connaissance réelle. Combien ceci diffère du Quran, lequel considère «l'ouïe» et la «vue» comme les dons les plus précieux de la Divinité et déclare qu'il faudra rendre compte à Dieu de leur activité dans ce monde. Voilà ce que les premiers étudiants musulmans du Quran ont complètement perdu de vue, ensorcelés qu'ils étaient par la spéculation classique. Ils lurent le Quran à la lumière de la pensée grecque.

/////

La question est donc de savoir si le passage à la Réalité par l'intermédiaire des révélations de la perception senso-

cation du milieu au sein duquel se trouve l'humanité. C'est pourquoi le Professeur Whitehead a remarqué avec finesse que «les époques de foi sont des époques de rationalisme». Mais rationaliser la foi, ce n'est pas admettre la supériorité de la philosophie sur la religion. Sans doute la philosophie a-t-elle le droit de juger la religion; mais la nature de cette dernière est telle qu'elle ne peut se soumettre au jugement de la philosophie, si ce n'est à ses propres conditions. Tandis qu'elle statue comme juge de la religion, la philosophie ne peut assigner à la religion une place inférieure. La religion n'est pas une affaire compartimentée; ce n'est ni de la pensée pure, ni du sentiment pur, ni de l'action seule: c'est une expression de l'homme tout entier. Aussi, en portant sur la religion un jugement de valeur, la philosophie doit-elle reconnaître la position centrale de la religion et n'a-t-elle d'autre alternative que d'admettre qu'elle est au cœur même du processus de la synthèse réflexive. Il n'y a pas non plus de raison de supposer que la pensée et l'intuition sont essentiellement opposées l'une à l'autre. Elles naissent de la même source et se complètent l'une l'autre. L'une saisit la Réalité par bribes, l'autre la saisit comme un tout. L'une fixe son regard sur l'aspect éternel, l'autre sur l'aspect temporel de la Réalité. L'une jouit dès à présent de la Réalité tout entière; l'autre se propose de traverser le tout en spécifiant et isolant peu à peu les diverses parties du tout, pour les observer d'une manière exclusive. Elles ont toutes deux besoin l'une de l'autre pour leur rajeunissement mutuel. Toutes deux recherchent des visions de la même Réalité qui se révèle à elles conformément à leur fonction dans la vie. En fait, l'intuition, comme le dit justement Bergson, n'est qu'une forme plus élevée d'intellect.

Dans l'Islam, la recherche de fondements rationnels peut être considérée comme ayant commencé avec le Prophète lui-même. Sa constante prière était: «Mon Dieu! accordez-moi de connaître la nature ultime des choses!». L'œuvre des mystiques, et des rationalistes non-mystiques

ultime s'oppose aux limitations de l'homme; elle élargit le champ de ses revendications, et va jusqu'à lui offrir la perspective d'une vision directe de la Réalité. Est-il dès lors possible d'appliquer à la religion la méthode purement rationnelle de la philosophie? L'esprit de la philosophie, c'est la recherche libre. Elle met en doute toute autorité. Son rôle, c'est de découvrir les sources cachées des croyances dépourvues de fondement de la pensée humaine, et cette recherche peut aboutir finalement à nier, ou à admettre franchement l'incapacité de la raison pure à atteindre la Réalité Ultime. Par ailleurs, l'essence de la religion est la foi, et la foi, tel l'oiseau, voit sa «route non tracée» sans l'aide de l'intellect qui, comme l'a dit le grand poète mystique de l'Islam, «ne fait que leurrer le cœur vivant de l'homme et le dépouille de l'invisible richesse de vie qu'il recèle». Cependant, on ne peut nier que la foi soit plus que le simple sentiment. Elle possède une sorte de contenu cognitif, et l'existence de partis rivaux -scolastiques et mystiques- dans l'histoire de la religion démontre que cette idée constitue un élément vital de la religion. En outre, au point de vue doctrinal, la religion, selon la définition du Professeur Whitehead, constitue «un système de vérités générales ayant pour effet de transformer le caractère lorsqu'elles sont professées avec sincérité et saisies avec ardeur». Or, étant donné que la transformation et l'orientation de la vie intérieure et extérieure de l'homme sont le but essentiel de la religion, il est évident que les vérités générales qu'elle incarne ne doivent pas demeurer sans solution.

Nul ne saurait s'aventurer à agir en se basant sur un principe de conduite douteux. En vérité, en raison du rôle qu'elle doit remplir, la religion exige un fondement rationnel de ses principes ultimes, davantage encore que les dogmes scientifiques. La science peut faire abstraction d'une métaphysique rationnelle; en fait, elle l'a ignorée jusqu'à présent. La religion ne peut guère se permettre de s'abstenir de rechercher une conciliation des divergences de l'expérience, et la justifi-

selle est, chez le prophète, souverain. Ainsi, son retour constitue une sorte d'épreuve expérimentale de la valeur de son expérience religieuse. Dans son acte créateur, la volonté du prophète juge à la fois lui-même et le monde de faits concrets dans lequel il s'efforce de s'objectiver. En pénétrant le monde matériel qui lui fait obstacle, le prophète se découvre à lui-même, et se révèle aux yeux de l'histoire. Une autre manière de juger la valeur de l'expérience religieuse d'un prophète consisterait donc à examiner le type de l'humanité qu'il a créé et le monde culturel jailli de l'esprit de son message.

/////

Dans l'Islam, la prophétie atteint sa perfection en découvrant la nécessité de sa propre abolition. Ceci implique la fine compréhension que la vie ne peut être tenue à jamais en lisière; qu'afin d'atteindre une pleine conscience de soi, l'homme doit finalement être livré à ses propres ressources. L'abolition de la prêtrise et de la royauté héréditaire en Islam, l'appel constant dans le Coran à la raison et à l'expérience, et l'importance qu'il attribue à la nature et à l'histoire en tant que sources de connaissance humaine, constituent autant d'aspects divers de la même idée de finalité

Islam - Philosophie - Science

Quel est le caractère et la structure générale de l'univers dans lequel nous vivons? Existe-t-il un élément permanent dans la constitution de l'univers? Quels sont nos rapports avec lui? Quelle place y occupons-nous, et quelle conduite convient-il de tenir à cette place? Ce sont là des questions communes à la religion, la philosophie et la grande poésie. Mais la sorte de connaissance qu'apporte l'inspiration poétique est d'un caractère essentiellement individuel, elle est symbolique, vague et indéfinie. La religion, dans ses formes les plus nobles, s'élève plus haut que la poésie. Elle va de l'individuel à la société. Son attitude à l'égard de la réalité

EXTRAITS CHOISIS

Modammed IQBAL

Islam: Révolution Prophétique

«Mohammed d'Arabie est monté jusqu'au ciel le plus élevé et est revenu. Je jure par Dieu que si j'étais arrivé là, je ne serai jamais revenu» Telles sont les paroles d'un grand saint musulman, Abdul Quddus de Gangoh. Il serait probablement difficile de trouver dans la littérature Soufi des mots qui, en une simple phrase, révèlent une compréhension aussi fine de la différence psychologique existant entre les types de conscience mystique et prophétique. Le mystique ne désire pas quitter le repos de «l'expérience unitive»; et même s'il en revient comme il y est obligé, son retour ne signifie pas grand chose pour l'humanité en général. Le retour du prophète est, lui, créateur. Il revient pour s'insérer dans le cours du temps, afin de commander aux forces de l'histoire et de créer ainsi un monde nouveau d'idéaux. Pour le mystique, le repos de «l'expérience unitive» est quelque chose de définitif; pour le prophète, c'est l'éveil, en lui-même, de forces psychologiques capables d'ébranler le monde, et de nature à transformer complètement le monde humain. Le désir de voir son expérience religieuse transformée en une vivante force univer-

Ces extraits sont tirés du livre «Reconstruction de la pensée religieuse en Islam» Traduction Eva Vitry Meyrovitch. Chez Albin Michel

- Que les flambeaux s'allument en direction de Quds.
- Et que ce soit le début d'une métamorphose du monde à partir de laquelle l'histoire aura à s'incliner en faveur de l'éveil Islamique et en faveur des deshérités

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ
عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

*«C'est Lui qui a envoyé Son prophète
avec la Direction et la religion de
l'Islam pour la faire prévaloir sur toute
autre religion, même si cela ne
plait aux polytheistes»*

1. Le premier pas est la responsabilisation des musulmans à l'intérieur des mouvements révolutionnaires islamiques pour qu'ils en fassent une question centrale aux seins de leurs groupements et parmi les masses musulmanes répondant par là à toute tentative réductrice. Ils doivent insister sur la relation essentielle et substantielle entre cette question et le réveil de l'Islam à échelle mondiale

- a Le problème dans son essence est l'invasion historique contre les territoires d'Islam.
-
- b. Israël est actuellement le centre de cette conquête d'une part et le noyau du grand projet sioniste agressif.
- c L'instrument qui favorise cette invasion est la réelle dislocation des musulmans, signe de leur éloignement de l'esprit de l'Islam

D'où la solution correcte, réponse à la crise dont la Palestine constitue le centre est la formation d'un front musulman unifié, lequel pourra.

1. donner à l'Islam sa chance de jouer son rôle fondamental comme antinomie de l'invasion et comme garant de la continuité révolutionnaire jusqu'à la victoire.

2 faire en sorte que peuples, individus et gouvernements islamiques, là où ils sont, sur n'importe quelle parcelle de la terre, puissent être des centres de déploiement de l'Islam contemporain face à l'expansion israélienne.

3 ce front musulman unifié est le seul à pouvoir unir l'Umma en éliminant la dislocation dont elle est objet et riposter à l'invasion colonialiste et impérialiste, à ses organisations et ses représentants dans les pays d'Islam.

arrivera à résoudre la lutte en sa faveur L'émergence d'une conscience Islamique à échelle mondiale ne fait que développer cette orientation vers l'Islam comme crédo et comme voie d'indépendance affirmant une appartenance civilisationnelle et la thèse d'une lutte véridique pour la Palestine.

Actuellement la question à laquelle nous sommes confrontés est: comment l'Islam pourra enjamber les obstacles pour jouer son rôle??

IV. COMMENT LA PALESTINE DEVIENDRA-T-ELLE LA QUESTION DE TOUTE L'UMMA

L'assainissement de la question palestinienne de tout réductionnisme pour qu'elle redevienne celle de tous les musulmans n'est ni un rêve ni un calcul pragmatique visant à exploiter les potentialités de l'Umma après l'échec des autres alternatives.

Ici nous re-insistons sur la relation entre l'émergence nouvelle de l'Islam et la Palestine, entre l'affirmation de l'Etat musulman uni, servant la voie de l'unicité et la deuxième promesse de l'anéantissement des arrogances et perversions... En effet la Palestine est la question de tous les musulmans qu'on le veuille ou non C'est la compréhension historique qui découle d'une conscience coranique affirmée . Si les palestiniens la veulent nationale les musulmans devront leur crier Non de la même manière si les nationalistes la veulent arabe Elle est l'affaire des musulmans avant tout, liée a leur éveil contemporain et à la renaissance transcendante de la voie divine.

C'est l'issue supervisée par la Volonté d'Allah et validée par notre présence à l'Histoire qui sera une inauguration de notre quinzième siècle c'est à dire du dernier tiers du 20° siècle.

Alors quelle action entreprendre pour affirmer cette préoccupation dans les consciences musulmanes?

Et conséquence de cet éloignement de l'Islam l'incapacité devant Israël devient chronique d'où :

1. Toutes les thèses proposées jusqu'à maintenant sur la nature de la lutte contre Israël ont diminué notre synopsis en perdant les véritables dimensions de notre Umma. La conception nationaliste a limité la lutte aux arabes, la thèse nationale palestinienne l'a réduite au peuple palestinien tandis que le marxisme a conçu la lutte entre les prolétaires arabes et juifs d'un côté et les classes dominantes (bourgeoises) et les arabes et chez les juifs, reconnaissant Israël comme un fait accompli et rejetant par là l'essence de la confrontation.

2 Les gouvernements parachutés durant ces dernières années dans la région sont derrière l'échec de la renaissance civilisationnelle de notre Umma. En se faisant l'écho de l'occident (libéral ou socialiste) ils ont créé chez le musulman un trouble au moment même où l'israélien vivait une cohérence entre son appartenance à l'occident et le sens de sa lutte

3. L'israélien (individu ou collectivité) est mû dans son combat par une doctrine globale liée à son passé séculaire, à sa culture propre et à sa réalité -quel que soit le degré d'imposture et de contre façon de cette doctrine- tandis que l'arabe fut poussé aux fronts en souffrant des tentatives d'anéantissement de son identité et héritage culturel. Le premier combattait pour 5000 ans de croyances et d'appartenance alors que le second ne savait même pas pourquoi il combattait. Les plus anciennes des valeurs et idéologies qu'on lui avait imposées ne dataient guère de plus de cinquante ans dans sa société.

Quel fut le résultat?

Echec continu de notre part et hégémonie de plus en plus vaste d'Israël sur les territoires musulmans.

Toutefois grâce aux réciprocitys et aux réactions les plus diverses et les plus longues; suivant les logiques constantes de l'histoire l'Umma commence à comprendre que seul l'Islam

formation de la personne occidentalisée par excellence porteuse des germes de colonisabilité

6. En plus Israël étant actuellement la sentinelle de l'impérialisme américain elle emploie sa force politico-militaire pour que continue l'exploitation économique des deshérités en orient musulman. Donc elle s'active à perpétuer la pauperisation des masses musulmanes au profit de l'opulence de quelques arrogants

Enfin il est approprié de dire que le danger israélien est un danger total dont les parties se tiennent réciproquement puisque chacune de ses manifestations se développe grâce aux autres. Et du moment qu'Israël n'hésite à utiliser aucun moyen pour destituer et éliminer l'Umma à tous les niveaux il est logique qu'elle soit combattue d'une manière aussi globale, en employant toute potentialité dont dispose l'Islam aujourd'hui

Profitions-en pour souligner ici le rôle nocif et antagoniste à l'Islam que jouent certains gouvernements et systèmes effectivement liés à l'impérialisme notamment aux Etats Unis d'Amérique.

III. LES OBSTACLES AYANT RETARDE NOTRE VICTOIRE EN PALESTINE

L'Islam, du moment qu'il constitue l'unique antithèse du projet sioniste et expansionniste, il est le seul à pouvoir proposer une alternative soit au niveau idéologique soit au niveau réel. Les symboles, tendances et systèmes, qui ont gouverné l'Umma depuis la première guerre jusqu'à présent, n'étant en vérité que les secrétions de cette conquête qui se recoupe avec le projet sioniste sur beaucoup de points, ils sont incapables de lui faire efficacement face ... Et en dépit du fait que ces gouvernements se sont confrontés quelques fois à Israël ils sont incapables de mener la lutte jusqu'à sa fin. L'Islam quant à lui a été écarté de la scène par les bons soins de l'élite aliénée et mieux on a réussi à l'écarter plus l'échec était important.

Islam Plus que cela, Israël œuvre ouvertement pour l'émergence de nouveaux schismes internes au monde musulman; et l'élément social est prépondérant dans les stratégies sionistes qui cherchent comme étape transitoire à constituer tout autour des micro-états confessionnels (un état maronite, un état kurde, un état nusseirite, un état druze, un état sunnite, un état chiite,) continuellement en lutte-entre eux

4 Il constitue un danger concret pour les ressortissants de l'Umma et l'ensemble des deshérités du monde, sa conscience de l'antinomie de l'Islam à ses projets implique nécessairement la persécution des musulmans où qu'ils soient ... en Philippines, en Thaïlande, en Inde et en Afrique etc La relation d'Israël avec les super-puissances -notamment avec l'impérialisme américain- et avec les Etats racistes d'Afrique ne fait qu'affirmer ce danger pour l'avenir des musulmans et des deshérités dans le monde entier.

Ainsi pourra-t-on traiter en profondeur du rôle israélien principal pour repousser le nouveau déploiement de l'Islam Il suffit d'indiquer que la dernière offensive sur le Liban visait une liquidation du problème de l'Orient musulman en faveur d'Israël et des pays occidentaux pour se consacrer entièrement à stopper le processus musulman révolutionnaire qui constitue actuellement un déterminant important à l'échelle de toute la région

5. Israël est à la fois le point d'appui de l'invasion impérialiste et l'instrument de sa continuité. Le plus important procédé de cette attaque consiste à briser la dimension idéologique du musulman La «culture» que les sionistes propagent parmi les musulmans soit à l'intérieur de la Palestine soit à l'extérieur est l'un des moyens d'occidentalisation les plus importants en vue de l'élimination de tout sentiment d'appartenance à l'Islam Sexe, liberté sans limites, relâchement des valeurs liées à la religion, dévastation de la famille, conflits de générations sont des problèmes distincts mais menant tous à l'aliénation culturelle, l'alternation de l'identité musulmane et la

nément. D'une part Israël constitue la concrétisation du rêve d'édifier un Etat raciste s'étendant géographiquement du Nil à l'Euphrate et dont l'hégémonie sera mondiale. D'autre part, étant centrale dans le procès de main-mise coloniale sur le monde musulman il contribue sans doute à réaliser les desseins de cette attaque : écarter l'Islam de la quotidienneté des musulmans et préserver les symboles de l'occidentalisation à l'intérieur de l'Umma pour conserver les intérêts colonialistes dans la région.

Ainsi pourra-t-on comprendre le rôle inhabituel et les dimensions globales du danger israélien qui fait de cet Etat le projet d'un immense empire prenant la place de l'Islam comme foi, nation et géographie sur la portion de terre la plus importante du monde

Quelles sont donc les manifestations du danger sioniste?

1 Israël représente l'injustice accentuée dans la vie de l'homme du moment qu'il se définit comme l'Etat du rêve théologique du «peuple élu» distinct et supérieur à toute l'humanité. Ensuite il constitue véritablement le summum de la lutte contre l'Islam lequel respecte l'homme, tout l'homme, lui reconnaissant sa valeur divine

2. Il constitue un danger quotidien et direct pour le peuple palestinien musulman. Premièrement il s'est constitué sur ses terres et sur les cadavres de ses enfants, s'élargissant après au détriment de ce qui lui restait de territoire. Actuellement il continue encore sa «dilatation» pour arriver à réaliser le rêve du grand Israël accentuant le danger sur les territoires d'Islam et les pupilles de l'Umma (présent et future) comme c'est le cas en Egypte, en Jordanie, en Syrie et au Liban

3. En participant à l'attaque impérialiste et en étant le noyau du rêve sioniste, Israël stimule toute action susceptible d'affirmer la discorde entre musulmans. Innombrables sont les dirigeants et chercheurs sionistes à avoir écrit, en orient musulman, sur les différences, les divergences et les schismes en

Khaybar et Tayma .. éliminant toute perversion de la presqu'île . après quoi la voie de la divinité a continué à évoluer.

ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ
وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا .

Puis Dieu leur redonnera le dessus sur les musulmans, leur octroyant «argent» et «descendances». leur hégémonie provient donc de leurs potentialités, matérielles et quantitativement humaines.

Lorsque, viendra l'heure de la deuxième promesse, les musulmans entreront à la grande Mosquée comme au temps du Calife Omar B. EL-KHATTAB

Actuellement Israel a atteint un degré de perversion tel que les chefs d'Etats de la région lui accordent les clés de leurs pays sans lutte et qu'elle arrive à maîtriser et dominer les centres cruciaux, économique-politiques et d'information dans le monde Il apparait que l'arrogance israélienne visée dans le verset

ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ

«Nous vous avons donné ensuite une revanche sur eux»

ne signifie pas uniquement l'existence d'Israel et son hégémonie mais aussi indique ce lien parfait et complémentaire entre l'Etat d'Israel et l'occident; en orientation, en procédures, en pragmatisme et en politique.

Et l'émergence de l'Islam une nouvelle fois comme programme de justice face aux programmes d'injustice induit une marche vers la deuxième promesse; comme s'il ne peut y avoir de renaissance et d'édification de l'Islam parfait et véritable qu'après l'abolition de l'arrogance et de la perversion israéliennes

II. LE DANGER ISRAELIEN

Le projet sioniste se développe donc en deux sens simulta-

Lorsque l'accomplissement de la première de ces deux promesses est venu, Nous avons envoyé contre vous certains de Nos serviteurs doués d'une force terrible Ils pénétrèrent à l'intérieur des maisons et cette promesse se réalisa

تم ردديا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ
وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا

Nous vous avons donné une revanche sur eux Nous avons accru vos richesses et le nombre de vos enfants Nous avons fait de vous un peuple nombreux

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا
فَإِذَا حَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُودُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا
الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّأَ مَا عَلُوا
تَتَمِيرَا

سورة الاسراء

Si vous faites le bien ou si vous faites le mal vous le faites à vous mêmes Lorsque l'accomplissement de la seconde promesse est venu c'est pour vous affliger, et permettre à vos ennemis de pénétrer dans la Mosquée comme ils l'avaient fait une première fois et pour détruire entièrement ce dont ils s'étaient emparés

Coran Le voyage Nocturne.

Ces versets qui traitent de la relation des juifs avec les musulmans parlent de deux arrogances et déviations dont les fils d'Israël sont sujets.

La description de la première promesse s'applique aux compagnons du prophète qui ont combattu les arrogants à Medine,

c. La dimension coranique de la question palestinienne

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ
آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

*Pureté à celui qui, une nuit fit voyager
Son serviteur de la Sainte Mosquée à
la Mosquée AQSÂ dont Nous avons
béni l'alentour, pour lui montrer cer-
tains de Nos signes!. C'est Lui qui
entend et observe*

وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ
أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا

*Nous avons donné à Moïse le Livre
dont Nous avons fait une direction
pour les fils d'Israel:« Ne prenez pas
de protecteur en dehors de Moi »*

ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا

*O vous les descendants de ceux que
Nous avons porté avec Noé! Il fut un
serviteur reconnaissant*

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي
الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا

*Nous avons decreté dans le Livre à
l'adresse des fils d'Israel:« Vous
sèmerez deux fois le scandale sur la
terre, et vous vous élevez avec un
grand orgueil»*

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا نَعْنَتْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي
بَاسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا
مَّفْعُولًا

dans tes prières, ton jeune, dans le voile de ta femme et l'éducation de tes enfants ... pour déraciner l'idée même d'Islam. Les objectifs de l'invasion occidentale étaient donc exécutés par les «enfants» de la Patrie Musulmane eux mêmes, ce qui a fait que cette seconde crise fut plus dure que la première.

Résumons. L'invasion sioniste et coloniale s'est régulièrement poursuivie depuis deux siècles, visant l'élimination pure et simple de l'Islam, et le projet sioniste par le fait qu'il cherchait à matérialiser l'attaque sur des bases doctrinales en plein milieu du monde musulman c'est à dire à constituer un corps social et spacial qui interdirait toute tentative de renaissance Islamique.

Depuis,et jusqu'à présent l'Islam ne s'est pas véritablement confronté à Israel; c'étaient les secrétions de cette invasion coloniale qui le faisaient, ce pourquoi les échecs se sont succédés L'Islam, cette antinomie fondamentale au colonialisme était absent, ne pouvant jouer son rôle effectif contre le sionisme qu'après le mouvement révolutionnaire Islamique en Iran; qui annonce le début d'un nouveau cycle historique.

Une fois de plus la voie de l'unicité et de la justice fait face à celle de l'antagonisme et de l'injustice: l'attaque colonialiste et sioniste compte maintenant avec l'Islam. Le projet de l'Umma unifiée et de l'indépendance se relève une nouvelle fois sous l'impulsion du Coran rappelant l'Islam matinal de la Mècque et de Médine.

Cette antithèse fondamentale de l'invasion entreprend son mouvement historique et précisément les forces de cette invasion la laisseront- elles œuvrer dans ce sens? et quelles sont ses chances de réaliser ses desseins?

d'autre part pour en finir avec l'Etat Ottoman et métamorphoser la carte géopolitique de la région .. Le résultat fut l'apparition de K Ataturk en Turquie, de Réza Chah en Iran, des monarchies et états arabes plus au moins laïcs en Orient Arabe, du parti Wafd en Egypte . etc. Y avait-il vraiment une quelconque distinction entre tout cela? Le premier quart de siècle fut ainsi infernal et catastrophique, seul le sang de nos vaillants grands parents fervents musulmans, de Bagdad et Nadjaf à Suez et Alger, lui a accordé l'honneur de l'histoire, Ce sang qui a coulé pour sceller l'appartenance à l'Islam et pour faire face à l'occident impérialiste.

Donc le point central de la conquête coloniale fut le projet sioniste, les documents historiques le prouvent et la conception coranique du juste et de l'injuste l'atteste. Les nouvelles directions ayant pris place sur les ruines de l'empire Otoman ne furent que les secrétions de cette invasion occidentale à laquelle elles veulent paradoxalement faire face Etait-il possible que cette «élite» libérale arrivée au pouvoir par accident pût empêcher l'établissement d'Israel .. Elle est venue précisément pour détruire chez l'Umma son Islam c'est à dire la véritable antinomie de l'invasion, alors comment cette élite pouvait-elle empêcher la prise de la Palestine tout en étant partie (secrétion) de cette invasion?

L'infortune de 1948 a enlevé le voile sur cette élite et essayé de la faire tomber mais les forces colonialistes, Israel en tête, ayant compris le fond du problème chez les populations musulmanes ont vite fait de changer de dirigeants et de voler les symboles et desseins de l'Umma Mossadeq, Nasser, les putschistes en Syrie et en Irak, Sokarno . n'étaient tous que les maillons d'un même système. Le but n'était plus une laïcisation forcée mais l'élimination totale de l'Islam et l'édification de doctrines nouvelles sur ses décombres. Ce n'était plus la séparation de l'Etat et de la religion mais la persécution

sationnel, furent éblouis par son progrès technique. L'entrevue a été brève (moins de sept ans) mais catastrophique à tel point que nous vivons encore ses conséquences. Un problème aliénant a entrepris de se former au sein du faible édifice de l'Umma. Il a commencé timidement chez R Tahtâwi et Khayr Eddine le Tunisien pour s'affirmer clairement chez les intellectuels turcs de la «jeune Turquie» puis chez les intellectuels constitués secrètement en groupements nationalistes à l'intérieur de l'empire Ottoman tels:«groupe réformateur beyroutin» ; «groupement de Qahtân» et «la jeunesse arabe» Cette aliénation a touché même la classe des fonctionnaires de Nasir Eddine Chah en Iran .

Au 19^e siècle l'occident a entrepris de se mouvoir en direction de Dâr Al-Islam, poussé par ses impulsions agressives et ses obsessions politico-économiques que déterminait la nature du capitalisme montant de l'époque. Il a remarqué que seul l'Islam constituait l'obstacle qui lui faisait face alors il a planifié pour le détruire petit à petit.

Il a commencé par accentuer l'occidentalisation de l'Umma notamment des intellectuels au moyen d'instituts missionnaires, des ambassades et consultats et d'un effort de traduction de plus en plus élargi. En dépit de cela l'emploi de la force a été nécessaire pour mettre fin aux derniers vestiges de l'édifice Islamique lequel a été bâti, tout au long de 14 siècles, sur la base de la croyance en Allah malgré toutes les déviations intrinsèques à la société musulmane durant cette période. En fait l'occident n'était pas seul cette fois; le mouvement sioniste -lequel deviendrait à la fin du 19^e siècle le cadre politique de la thèse falsifiée consistant en l'idée d'une «patne du peuple élu» prenant assise sur les saints territoires et gouvernant la totalité du monde- lui tenait compagnie et assistance.

En plus l'accord fut implicitement établi entre occident colonialiste d'une part et le courant occidentalisé interne à l'Umma

insiste sur l'obligation de leur rapprochement spécifiant que leur Umma est une comme le Dieu qu'ils sont tenus d'adorer est Un. Malgré les différences ethniques la «marche» vers le Dieu unique signifie unicité des éléments de l'Umma en dépit de son hétérogénéité . Sur ce point les versets coraniques sont innombrables affirmant que tout antagonisme qu'il soit entre la nature (physis) et le monde voilé du gayb (métaphysis), qu'il soit entre nations en vu de la domination de l'une d'elles sur les autres ou même tout antagonisme endogène et psychologique . n'auront pas lieu d'exister.

La -seule et unique lutte qu'agrée l'Islam est celle visant justement à éliminer tout antagonisme Et à l'opposé plus l'homme s'éloigne de la voie divine plus il retourne là où se matérialisent la lutte entre gayb et nature, la lutte pour la domination d'autrui individu ou collectivité, classes ou nations . .etc.

L'Islam a été durant son apogée et jusqu'il y a deux siècles la voie de la divinité et de l'unicité par excellence qui fut éliminé par l'occident ayant instauré des conceptions propres à ses paradigmes.

b. La dimension historique de la question

Il y a déjà huit siècles les territoires d'Islam furent proie aux attaques de l'occident croisé mais sa force était telle que ces attaques furent soit repoussées, soit resorbées. Seulement la continuité historique - pour des raisons internes notamment - a été l'expression du déclin total qui a atteint les structures de l'Umma

Au 18^e siècle cette dernière a dû subir une nouvelle confrontation avec ce même occident Elle fût moins violente que les précédentes mais ses effets inversement plus nocifs Quand les troupes françaises débarquaient en Egypte les musulmans, ayant perdu leurs supports coranique et civili-

I. PROLOGUE ISLAMIQUE AU PROBLEME PALESTINIEN

a. Islam et occident ; juste et injuste

Il est clair que c'est l'orientation de l'attention sioniste vers la Palestine depuis la fin du siècle dernier qui a été le grand facteur exogène derrière cette problématisation. L'Islam de son côté comment conçoit-il l'occident dans ses deux versants, libéral et communiste? Autrement dit comment arrivera-t-on à comprendre le danger de l'hégémoine sioniste et occidentale au detriment de l'Islam? ..

Dans les premiers versets révélés au Prophète et par voie transitive à l'ensemble des croyants il est question de lecture :

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

«Lis au nom de ton Seigneur qui a crée qui a crée l'homme d'un caillot de sang. Lis car ton Seigneur, Le très Noble c'est Lui qui a enseigné par la plume. Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas .»

C'est un appel à deux lectures : la première au nom de Dieu et au travers des attributs de la divinité « Qualité de la création », c'est une lecture en direction du métaphysique et de l'insondable pour la connaissance de l'Etre suprême

La seconde est une lecture sous l'égide de la divinité mais en direction de la nature, et précisément le parfait musulman est celui qui arrive à intérioriser cette unité complète entre le monde voilé (ğayb) et le monde matériel

Dans d'autres versets il est question de la volonté de Dieu de faire des êtres humains des «peuples et tribus» mais Il

LA PALESTINE A L'HEURE DE L'ISLAM

Ahmed SADIQ *

La Palestine présente sans doute l'une des questions les plus importantes pour l'Umma en cette période cruciale de son histoire. Elle affecte extraordinairement toute la scène jouxtant les saints territoires, que ce soit au niveau populaire ou institutionnel (systèmes en place). Innombrables sont les chefs d'Etats à avoir été, durant la dernière moitié de notre siècle, investis ou éliminés à partir de la problématique palestinienne. Cette voie a vu aussi monter ou décliner des tendances intellectuelles et politiques d'une part et tomber des centaines de milliers de Martyrs. Et c'est pretextant la volonté de libérer la Palestine que les potentialités de l'Umma ont été consignées, tout au long de la génération précédente, tantôt au profit de l'occident communiste, tantôt au profit de l'occident capitaliste et que les potences ont vu defiler en hosties les meilleurs et l'élite de notre communauté.

Comment l'islam ou plutôt les islamistes arriveront-ils à proposer leur conception de la question? Comment arriveront-ils d'abord à la comprendre dans sa plénitude? Etait-il fortuit que la proposition de l'accord BALFOUR coïncidait avec la période durant laquelle l'occident achevait d'anéantir les structures de l'empire Ottoman (au début de la première guerre mondiale)? Etait-ce con-

tingent que ce sont les leaders historiques qui avaient choisi le camp britannique et français contre l'Etat Ottoman et qui ont accédé au pouvoir en territoire d'islam qui furent vaincus face à quelques milliers de juifs, pour que naisse Israël en 1948? Et était-ce inopiné que ce sont les Etats arabes «progressistes» ayant œuvré entre les deux débâcles (1948-1967) pour l'anéantissement de toute spiritualité dans l'Umma et pour une coupure doctrinale historico-civilisationnelle qui ont permis à Israël d'arriver jusqu'à la rive du Jourdain et à Suez ??

Le problème est donc plus ardu qu'il ne paraît l'être à première vue. La Palestine fût durant les années précédentes un sujet de recherche et d'étude de toutes les idéologies de la région, l'islamique exceptée puisque les tentatives musulmanes pour la comprendre ne pouvaient dépasser l'état de simples pulsions affectives qu'anime cet attachement extraordinaire de la Palestine et de Mosquée de l'Isra' (Quds). Il était décevant que la plupart n'arrivait pas à comprendre la nature de cette liaison. Pour cela nous essayerons de définir la conscience islamique du problème palestinien.

Toutefois cet essai n'achève point le débat. Sa prétention est uniquement de susciter l'attention dans ce sens.

* Ahmed Sadiq' Un écrivain palestinien qui a publié plusieurs articles traitant l'islam face aux questions contemporaines.

- Du coté du contenu le lecteur trouvera une nouvelle section; repertoire des articles et études islamiques parus dans des revues internationales. Ici l'objectif est de faire d'«Al-Muntaka» un outil de travail pour tout chercheur intéressé aux diverses problématiques de l'Islam en profitant de son plurilinguisme.

Remercions pour leur aide les frères responsables de la revue «Al-Fihrist» de Beyrouth et particulièrement son rédacteur Samir al-Sheikh.

En plus nous essayerons de fournir pour tout chercheur les traductions des articles intéressants mentionnés dans le répertoire ... et étant donné la spécificité de chaque article il est préférable que les personnes intéressées contactent directement le CEDI.

Enfin, prions Dieu pour que notre travail aura Son agrément en premier lieu, et partant celui de nos chers lecteurs

C'est de Lui uniquement que nous attendons et que viendra notre aide.

qu'une voix de protestation ne se lève. Leurs terres sont spoliées ou deviennent des déserts invivables quand leurs maisons ne sont pas détruites par des bombardements et des dynamitages aveugles .. Autant hommes et femmes qu'enfants ils subissent la dure épreuve du bannissement, ils sont réfugiés politiques par ici, économiques par là. Dans tous les cas condamnés à végéter dans le harcèlement quotidien, leur seul soutien est Allah Akbar

Ainsi, les bases certaines d'un optimisme et les instantanés lugubres des difficultés à affronter coexistent. Mais n'est-ce pas là la règle toute simple, toute éprouvante de la vie? C'est le devenir qui se forge par distanciation si ce n'est par antinomie entre les aspirations surhumaines et les obstacles exigeant des efforts qui ne le sont pas moins, avec une présence efficace et active tant au monde qu'à l'histoire sans parti-pris. Écoutons l'appel du ciel

يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجر منكم تشنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى.

Ó les croyants! Soyez les témoins de Dieu avec justice. Et que votre ressentiment à l'égard d'un peuple ne vous incite pas à ne pas faire l'équité. Soyez équitables; c'est plus proche de la piété

Cher lecteur;

Tu remarqueras sans doute, si ce n'est déjà chose faite, que ce numéro a subi certaines transformations de taille tant au niveau de la forme que du contenu. Transformations qu'a induites l'expérience de l'année précédente

- Du côté de la forme nous avons choisi de numéroté chaque article séparément en observant à ce que chaque page porte le titre de l'article et le nom de son auteur. Le lecteur aura, simplement en feuilletant le numéro, une idée de la dimension de chaque article ...

EDITORIAL

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Assalamu Alaykum

Voici qu'apparaît le cinquième numéro d'«Al-Muntaka» qui est en fait le premier de la seconde année; Et ce dans des circonstances toutes optimisme et lucidité quant aux desseins et aux handicaps possibles

Optimisme; parceque partout où on oriente le regard on observe des défilés de personnes embrassant le monotheisme, écrasant par là toutes les idoles de notre siècle et s'orientant vers le même autel ne cherchant que l'approbation de l'Un.

Les musulmans sont plus que jamais décidés à être des témoins à l'image du St. Coran et de faire l'appel pour que tout égaré retrouve son chemin: Une petite mosquée dans un quartier populaire, une revue intellectuelle techniquement modeste mais pleine de sens, une école coranique pour enseigner aux enfants tant leur langue que les schèmes de leur religion ... Edifices sans importance dans leur singularité mais énormes morceaux du puzzle que constitue l'Umma ... Le morceau du puzzle isolé ne retrouve son sens qu'intégré dans la totalité de l'acte et de l'œuvre ...

Par ici, par là des individualités se lèvent, unissent leurs rangs, tracent leur chemin ... bien décidées à être les sujets de l'histoire. Au tour de leurs guides et imams ils inscrivent leurs œuvres dans le registre du devenir; celui de toute l'Umma ...

Et paradoxe extraordinaire! Dans ces mêmes périodes de réajustement historique nous voyons les musulmans confrontés à des obstacles croissants. Leurs populations subissent et repoussent, poitrines nues, les attaques des machines de guerre infernales, derniers cris de mode dans le domaine de l'armement ... Leurs savants sont exécutés par dizaines sans

Table des Matières en Arabe

1- L'Islam et les conceptions occidentales contemporaines de l'Histoire

Ahmed HUBERT (cf Extraits et résumés p 1)

2- Les Coptes entre le patrimoine, l'Islam et la 3ème force

M MORO (cf Extraits et résumés p 4)

3- Kitab Shifa' Alghalil Fi Al'ilaqa Bayna 'Utman Wa Jibril

A M AI-BADAWI

4- Remarques sur le rôle politique du Parti de Salvation en Turquie

I M DOGRUER (cf Extraits et résumés p 6)

5- Résumés et Extraits

6- Fatawi-s (decrets) sur le Jihad en Palestine

7-Répertoire des articles Islamiques dans des revues occidentales et orientales

Tables des Matières en Français et Anglais

- Editorial

1 - La Palestine à l'Heure de l'Islam

Ahmed SADIQ

2 - Extraits choisis de l'œuvre de Mohammad IQBAL

3 - La Zakat Selon les Cinq Ecoles Musulmanes

M J MAGHNIA

4 - Le Coran, le Code Civil Français et la Femme

Osman BANGOURA

5 - The Communist movement in Palestine

Bachir NAFI'

6 - Oriental Barbarism & Oriental Despotism

'Afif FARRAJ

7 - Résumés et Extraits

8 - The Islamic Revolution in Iran

Muhiddin ATIYYAH (deuxième partie)

9 - Répertoire des Articles Islamiques dans des revues occidentales et orientales

10- Fatawi-s (decrets) sur le Jihad en Palestine.

Les articles n'expriment pas nécessairement la position d'«Al Muntaka» qui demeure, néanmoins, ouverte à toute les contributions responsables et constructives

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntak

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unité des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensée
Islamique



مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي



Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لمنشر الفكر الاسلامي

في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة



الآراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن موقف
«المنتقى» الحريصة على الانفتاح لمختلف
الآراء الحدية والمفيدة.

الفهرس العام للمقالات باللغة العربية

- فهرس الأعداد الخمسة الأولى
- كلمة الافتتاح
- ١- السلطة في الإسلام: دراسة في نشوء الخلافة
رضوان السيد
- ٢- بعض الإشارات الأولى لمجيء الأوربيين إلى سواحل جزيرة العرب في المؤلفات
العمانية واليمانية
أحمد عيـدلي
- ٣- مصدر جديد من مصادر التراث الفكري للعلماء المسلمين في وسط بلاد السودان
وغربها (دراسة عن وثائق نيامي: النيجر)
أحمد محمد كاني
- ٤- الإسلام والأنثروبولوجيا
محمد حسين دكروب
- ٥- قراءة في كتاب المصوتات الوترية لأبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي
محمد عبدالكريم صالح
- ٦- من أجل حوار مع نخبة المثقفة
عبد السلام يسين
- ٧- جذور الثورة الإسلامية في القرآن الكريم
محمد إبراهيم العلاونة
- ٨- مختارات وملخصات
- ٩- اكتشاف المقالات الإسلامية في مجلات غربية وشرقية

فهرست المقالات باللغتين الفرنسية والانجليزية

- ١- الأبعاد الفلسفية للثورة الإسلامية
محمد عبداللوي (راجع مختارات وملخصات ص ١٢)
- ٢- التعاليم الرئيسية للإسلام
آية الله بهشتي
- ٣- الحج حسب المذاهب الخمسة
الشيخ محمد حواد معية (راجع مختارات وملخصات ص ١٨)
- ٤- التفسير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية
منير شفيق (راجع مختارات وملخصات ص ٢٧)
- ٥- الثورات داخل الثورة الإسلامية
الشيخ عمر با (راجع مختارات وملخصات ص ٢٨)
- ٦- التاريخ للمعرفة حسب المبدأ الحضوري
مهدي الحائري يردي
- ٧- تعاليم القرآن السياسية
مولانا أبو الأعلى المودودي (راجع مختارات وملخصات ص ١)
- ٨- مختارات من محمد اقبال اللاهوري - القسم الثاني -
(راجع مختارات وملخصات ص ٦)
- ٩- الاقتصاد السياسي الغربي (الماركسي) في ضوء الاقتصاد الإسلامي
نظير حاهل (راجع مختارات وملخصات ص ٧)
- ١٠- الخط الإسلامي
سحر بوسكيه

١١- المعمار عبر الصلاة

ابراهيم بوباز

١٢- مختارات وملخصات

١٣- كشف المقالات الإسلامية في مجلات غربية وشرقية

4
5

6
7

8

9

فهرس الاعداد السابقة

(١)

13	مرشعز	(بالعرسة)	- الراسالة الى أبن
23	د شاكز مصطفى	(بالعرسة)	- ثمن الحصارا العرسة
33	ولد موبص	(بالعرسة)	- الحدائة ارمة الفكر والممارسة
45	د عر الدس ابراهم	(بالعرسة)	- السنة والشبعة - صحه معتلة ومؤسسة
63	د حس الصمه	(بالعرسة)	- اشكالية مواحهة الماركسية لعلاقة المودح العرس
١		(بالعرسة)	- الحدبث بالمحسمعات الاخرى
			- المارق التاربجى للمودح العرس الحدبث (مقطعات
		(بالعرسة)	من كلمه احمذ بن مللاى المؤمزر الاسلامى السوى 1982)

- مولانا ابو الاعلى المودودى (بالانكلير)

75	- الشريعة فى الاسلام بين الغاية والتطبيق
81	- التشريع والاحتهاة فى الاسلام
87	- السنة والاحتهاة

91	- آية الله المظهري - الحرية (بالعرسة)
----	---------------------------------------

101	د وحه كوئزاس	(بالعرسة)	- العرو الثقافى العربى الممهذ والمتوافق
٣	احلاق احمذ	(بالعرسة)	مع الاستعمار الحدبث فى الوطن العربى
117		(بالعرسة)	- المدرسة الاسلامية بين التشبىر المسببى والثقافة العربىة
٥	شكب ارسلان	(بالعرسة)	مقدمة فى تأبىر العرب على الثقافة الاسلامية فى الهذ
127	الشع نورة	(بالعرسة)	- التربة والتعلبم بين المفهوم الاسلامى والمفهوم العربى الحدبث
			التربىة والتعلبم الارمة الحقبقة الراهة فى الاسلام
			- ملاحظات حول التربة والتعلبم فى السمال

٤٣	(بالعربية)	حواد ي حطرت	- انتظام التعليم الاسلامي ووطيعة رجال الدين في دمشق بين القرنين الخامس والسابع المحجرين (القررون الوسطى الميلادية)
٥٥	(بالعربية)	بلند كمال اوك	- الحركة الصهيونية ووزارة الخارجية العثمانية في عهد عبد الحميد الثاني
٦٥	(بالعربية) (بالفرنسية)	مشل سورا الشيخ طه الولى	- دور مدينة ليون في اقامة الاندابات الفرنسي في سوريا المصالح الاقتصادية والثقافة ومصارع الآراء - مكات بيروت
٧٩	(بالعربية) (بالفرنسية)	نس لياه العاروني روحه عسات	- الدور الديني والتربوي للفصول الاسلامية (بعض المحالات التطبيقية) - الاسلام والمرح
٩٥	(بالعربية)		- الاسلام والمسلمون في العالم الاثترامي

(٢)

(بالفرنسية)	- لبنان وسوريا في مطلع القرن العشرين سعود المولى
(بالفرنسية)	- الاسلام واسس العلوم العربية حليم هربرت
(بالانكليزية)	- سياسة الانماء والاعمال اثناء خلافة محمد بلو «تقنيه الصاحب على احكام المكاسب» عمر بلو
١١	- الاسلام والمسلمون في المانيا كلاوس كريد
٣٢	- دراسة في مصادر الوحدة الاسلامية في القرن التاسع عشر في جنوب اسيا نعيم قريشي

- تحديد السلطة والمجال التشريعي في الحكم الاسلامي
(مالانكليزية) محمود غاري
- جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية
(بالفرنسية) رصوان السيد
- العلاقة بين الدين والسياسة
٤٧ اية الله حنّاي
- ما بعد الدول/القومية الاسلامية
(بالفرنسية) كلیم صديقي
- المفهوم الاسلامي للدولة
(مالانكليزية) يعقوب ركي
- مساهمة في دراسة العلاقة بين الولاية والدولة
٥٨ عادل عند المهدي
- الدولة والسياسة في فكر المهدي بن تومرت
٨ عبد المجيد الحار
- الدولة والسياسة في الاسلام
(مالانكليزية) حورشيد علي
- الاسلام والسياسة: نظرة الى الصراعات والتوفيقات بين المثل الاسلامية
والمثل العلمانية في أندونيسيا
(بالفرنسية) جوهان أمدي
- السلطة في الاسلام؛ الاهداف والغايات
(بالفرنسية) تنوع حسن محمد دي تيرو

(٣)

- صراع العصبية الحصارية المجتمع الجزائري في مواجهة التعريب
(بالفرنسية) علي النمامي
- (راجع الملخص العربي ص ٨)

- الاسلام في واقعه الحاضر
٨ احمد س بيللا

١٠ - المجتمع الاسلامي المبني الجماهيري في مواجهة الدولة
عبد الحكيم العدوية
(راجع الملخص العربي ص ٨٧)

١١ - مجتمعان تحت سقف واحد
مسير شفيق
(راجع الملخص العربي ص ٨٩)

● الوحدة الإسلامية ●

١٢ - مقدمة قصة التقريب
الشيخ محمود تليوت

١٣ - ثلاثة مفاهيم للوحدة الإسلامية
الشيخ محمد مهدي شمس الدين
(راجع الملخص العربي ص ٩٨)

١٤ - القطعيات والطبقات والمداهب الفقهية
الشيخ عبد المجيد سليم

١٥ - بدء إلى الوحدة
الشيخ صبحي الصالح

١٦ - نحو مفهوم للمذاهب كوسائل لفهم الإسلام وللوحدة الإسلامية
السيد محمد حسين فضل الله
(راجع الملخص العربي ص ٩٩)

١٧ - كيف تتكون الوحدة الآن
الاستاذ محمد نور هرة

١٨ - الشيعة والسنة ضجة مفتعلة
الدكتور عز الدين ابراهيم
(راجع الملخص العربي ص ١٠٢)

١٩ - الوحدة الإسلامية شرط اساسي لمواجهة الاعداء
الشيخ ماهر حمود

٢٠ - المسلمون امة واحدة
محمد علي علوية

٤٥ - الصحابة في نظر اهل السنة والشيعة الامامية
حامد حفي داود

وثائق من تراث الوحدة الاسلامية

٥٥ ١- من فتاوى شيوخ الازهر

٥٩ ٢- مقالات في الوحدة الاسلامية:
- الدين والحنسية والدولة والجامعة الاسلامية
رشيد رضا

٧٥ - الوحدة والسيادة
السيد جمال الدين الاعاني

٨ مختارات وملخصات

(٤)

٧ - الحج والتوحيد الابراهيمي
احمد حنني

(بالفرنسية) - الحج ومعاني التضحية بلسماعيل (ع)
ليلى موسكيه
(رجع الملخص العربي ص ٧٤)

٢٣ - جذور الثورة في الحديث النبوي
عمار الطالبي

(بالفرنسية) - الاسلام والثورة
محمد العاصي
(راجع الملخص العربي ص ١٠٠)

٣٠ - مشكلة الحكم الاسلامي والحواب الايراسي
الحبيب محمد المكبي

٥ - التراث وكتاب «الافضلليات» لابن الصيرفي (المتومر سنة ٥٤٢ هـ)
ابراهيم السامرائي

- اعمال المستشرقين واثارها على الفكر الاسلامي المعاصر
مالك بن نبي
(راجع الملخص العربي ص ٧٧)
(بالفرنسية)

٦٥ - العلم بين الاسلام والتغرب
مبير شفيق

- مكانة «الطبيع البشري» في فكر ابن خلدون
محمود الدواوي
(راجع الملخص العربي ص ٨)
(بالانجليزية)

- دراسة نقدية مقارنة بين ابن خلدون وستة علماء عربيين
صالح محر راده
(راجع الملخص العربي ص ٨٢)
(بالانجليزية)

- نظرات اجتماعية واقتصادية حول مفهوم الجاه عند ابن خلدون
عادل عبدالمهدي
(راجع الملخص العربي ص ٨٦)
(بالفرنسية)

٧٤ - مختارات وملخصات
- فهرست لموضوعات مختارة باللغات العربية والانجليزية والفرنسية
عن الثورة الاسلامية في ايران ١٩٨٠ - ١٩٨٥

٨٧ - محي الدين عطية

(٥)

١ - الاسلام والمفاهيم الغربية المعاصرة للتاريخ
أحمد اويير

٢ - الكنيسة القبطية بين تراثها والمسلمين والقوة الثالثة
محمد مورو

٣ - كتاب شفاء الغليل في العلاقة بين عثمان وجبريل
أحمد محمد البدوي

٤ - ملاحظات حول دور حزب الخلاص التركي في الحياة السياسية التركية
ابراهيم مادوغرد

٥ - مختارات وملخصات

٦ - فتاوى حول الجهاد في فلسطين

٧ - كتابات المقالات الاسلامية في المجالات الغربية والشرقية

٨ - فهرست لموضوعات مختارة باللغات العربية والانجليزية والفرنسية
الاسلامية في ايران ١٩٨٠ - ١٩٨٥
محي الدين عطية

المقالات باللغتين الفرنسية والانجليزية

١ - الاسلام والقضية الفلسطينية
أحمد صادق (راجع مختارات وملخصات ص ١)

٢ - مختارات من كتابات محمد اقبال
(راجع مختارات وملخصات ص ٤)

٣ - الزكاة حسب المذاهب الخمسة
محمد جواد مغنية (راجع مختارات وملخصات ص ٧)

٤ - المرأة بين القرآن والقانون المدني الفرنسي
عثمان ببقورا (راجع مختارات وملخصات ص ١٣)

٥ - الحركة الشيوعية في فلسطين
بشير نافع (راجع مختارات وملخصات ص ١٥)

٦ - «البربرية الشرقية» و «الاستبداد الشرقي»
او تنظير الحق الاستعماري حول الشرق
عفيف ابي مزاج (راجع مختارات وملخصات ص ١٧)

بسم الله الرحمن الرحيم

إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم
فاعبدون.
واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا.

السلام عليكم

واذن في الناس بالحج ياتوك رجالاً وعلى
كل ضامر يأتين من كل فج عميق.

مع وصول هذا العدد الى أيدي القراء الأعزاء تكون قواهل الحجيج قد غادرت
الديار المقدسة عائدة الى بلادها في شتى أرجاء العالم الاسلامي، وذلك بعد تأديتها
لعريضة الحج وأدائها لمراسم التضحية والعيد الكبير في رحاب البيت الحرام والكعبة
المشرقة فالى جميع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها نتوجه بالتهاني
والتبريكات راجين من الله عز وجل ان يسدد خطانا وان يوفق أعمالنا وان يكلل
مساعيها بالوحدة والنصر إنه سميع مجيب

وبمناسبة الحج والأضحى المبارك أعادهما الله على الأمة بالخير والوحدة، تخرج
«المنتقى» في عدد خاص مزدوج حاولنا فيه مراعاة التنوع والشمول، وسد الفترة
المنصرمة بما يكفل انتظاماً دورياً للصدور، وبحيث يكون هذا العدد زاداً ومعيناً لنا
وللقراء للمضي قدماً في تطوير المجلة والرفع من مستواها

ومن هنا جاء استمرارنا في هذا العدد في محاولة تطوير باب الفهرسة والتوثيق
الاسلامي بحيث نضع بمتناول المشترك والباحث والمهتم أكبر وأفضل قدر ممكن من
المصادر والمراجع الاسلامية الحديثة. وقد راعينا في هذا العدد فهرسة الأعداد
الكاملة لمجلات معروفة بعضها يصعب العثور عليها وبعضها توقفت عن الصدور وذلك
حفظاً لهذه الأعمال من الضياع ونقطة امتياز هذا العمل الذي نأمل تحسينه
وتطويره، تكمن في اعتماده على توثيق وفهرسة لمجلات ودراسات وأبحاث متخصصة
قد لا تتوفر لجميع المسلمين وستجهد «المنتقى» في هذا المجال لتوفير نسخ مصورة
من المقالات، المفهرسة مقدمة بذلك خدمات جديدة للمشتريين وفق نظام محدد

أما مواد هذا العدد الخاص فهي شاملة مع تركيز وتعميق في المحتوى وهي تغطيتها لاهتمامات ومجالات متنوعة . ففي باب «تقديم الأسس الفعلية للإسلام» يضم هذا العدد ستة دراسات أو أعمال مختلفة التوجهات إلا انها تلتقي جميعا عند نقطة عرض وإيجاز الرؤية الإسلامية في مجالات الفكر والحياة من فقه وسياسة وفلسفة وعرفان واقتصاد (مقالات آية الله بهشتي والدكتور مهدي حائري يزدي بالانجليزية، ومقالات مولانا أبو الأعلى المودودي ومحمد اقبال اللاهوري والعلامة محمد جواد مغنية بالفرنسية، ومقالة الشيخ محمد ابراهيم العلوانة بالعربية) ويكمل هذا الباب الهام، باب آخر (ارتأينا بناء على رسائل القراء والمهتمين ضرورة التركيز عليه) يتعلق بالتصدي الحضاري الاسلامي لموضوعات العزو الثقافي والفكري ولأسس التغريب لأمة الاسلام وذلك من خلال تقديم كشف حساب اسلامي مع الفلسفات والعقائد والنظريات الغربية الحديثة، إضافة الى محاولة عرض الرؤية الاسلامية المحددة في مواحة هذه القصايا . وضمن هذا الباب تأتي مقالات ودراسات كل من الأخوة مبير شفيق ونظير جاهل ومحمد حسين دكروب وعبد السلام يسين

وسيلحظ القارئ في هذا العدد وفرة في المادة التاريخية والدراسات غير المنشورة سابقاً حيث انه وصلتنا كمية من المواد مرسله مباشرة من أصحابها للنشر مما اقتضى التوسع في هذا الباب والافساح في المجال أمام بشر الدراسات والأعمال التي تصلنا وهذا العدد تضمن أعمالاً للأخوة رضوان السيد من لبنان وأحمد محمد كاني من نيجيريا وأحمد عبيدلي من البحرين ومحمد عبد الكريم صالح من العراق وعمر با من السنغال ومحمد عبداللوي من الحرائر فجميع هؤلاء الأخوة ولغيرهم ممن أرسلوا لنا أعمالهم للنشر جزيل الشكر والتحية

هذا هو عددنا السادس...السابع، عدد مزدوج خاص بمناسبة الحج والأصْحى المباركين، ونحن نصعه بين أيدي القراء والباحثين والمهتمين أملين منهم العون والنصح والتوجيه ومن الله سبحانه وتعالى دوام التوفيق والنجاح ..
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

السلطة في الاسلام

دراسة في نشوء الخلافة

رضوان السيد*

ما تزال قضايا كثيرة في التاريخ والفكر العربيين الاسلاميين موضع احد ورد بين الدارسين ولا يبدو ذلك غريبا في حقل للدراسة باتّساع المجال الحضاري العربي، خصوصا أنّ المحوثر بدأت فيه بشكل جدّي قتل ما لا يريد على قرن من الزمان بيد ان ما يدعو للعب والتساؤل في هذا السياق ان يستمرّ الحدل في مسألة بأهمية مسألة السلطة في الاسلام نشوء وطبيعة وتطورا فما يرال النزاع شديدا في طبيعة هذه السلطة، هل هي تيوقراطية أو أوتوقراطية أو ديمقراطية فادا اعتبرا هذا النزاع حول طبيعة السلطة مسوّعا لاعتماده على الفهم الحاص للاسلام ولهذه الأشكال السلطوية المذكورة كأدوات للتصنيف مد ارسطو لا أكثر، فكيف يمكننا أن نطرح بالمنظار نفسه للتنازع في شأن نشوء السلطة في الاسلام؟ ذلك أنّ مسألة النشوء تعتمد دراستها على النصوص التاريخية التي تروي وقائع النشأة هذه وقد تطرأ اختلافات في فهم هذا النص أو ذاك أو إعادة تركيب صورة الحدث استنادا الى البلاذري بدلا من الطبري مثلا، لكنّ هذه الفروق حتّى مع أخذ الصور المختلفة لنشوء السلطة عند الفرق الاسلامية في الاعتبار—تبقى محدودة بحدود النصوص وسياقاتها

انّ الصور التركيبية التي نقرأها في كلّ دراسة عن السلطة الاسلامية الأولى نشوء وطبيعة تعتمد أحد ثلاثة مناهج أو طرق، كلّها لا تعتد النصّ التاريخي العربي والسياق العقدي والسياسي اللذين لا يمكن بحث مسألة السلطة في الاسلام الآ

*الدكتور رضوان السيد، كاتب ومحقق اسلامي معروف له عدة مؤلفات ومصنفات، استاذ في الجامعة اللبنانية وهي كلية الدراسات الاسلامية العليا التابعة لجمعية المقاصد الحيرية الاسلامية في لبنان، رئيس تحرير مجلة الفكر العربي سابقا

استنادا اليهما

فهناك أولا: الدارسون المسلمون التقليديون من أهل السنة والجماعة الذين ينظرون للخلافة الاسلامية لا باعتبارها شكلا أجهاديا من أشكال السلطة والحكم والتصرف السياسي، بل يرونها جزءا من العقيدة الاسلامية نفسها وما دام الأمر كذلك فإن الصورة التاريخية التي يعرضونها للمسألة لا يمكن الحدل فيها والا كان ذلك خروجاً على الاسلام نفسه وأودّ أن لاحظ هنا قبل الانتقال الى المنهجين الآخرين أنّ أصوليي أهل السنة والجماعة القدامى يعتبرون الخلافة أو الامامة اجتهادية وليست من ضروريات الدين. ثم أنّ الصورة السلبية للخلافة الاسلامية الاولى لدى مختلف فرق الشيعة لا تختلف عن الصورة السّنيّة في الأصل وإن اختلفت في النتيجة فهي قضية أيديولوجية أساسية عندهم لا يمكن النقاش فيها والآ اختلّت الصورة التاريخية للمذهب كله.

وهناك ثانياً: المستشرقون الأوائل وبعض المحدثين منهم وهم الذين أدخلوا الى مجال دراسة المسألة السياسية في الاسلام مصطلحات مثل الشيوقراطية والأوتوقراطية والديمقراطية والأليحارسية وإذا كنا لا نستطيع لوم رجال مثل ألفرد كريمر وسنوك هورغروبيه وكارل هانيرش بيكر على هذا الحلف المنهجي باعتبار غريبتهم عن بيئتنا الحصارية، واعتمادهم نظريات شمولية في فهم الحصادات، هي التي كانت سائدة أواخر القرن الماضي ومطالع هذا القرن، فإنّ العقاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وحتى محمد اقبال لا يبقون بمأى عن مثل هذا اللوم، لاندفاعهم في السبيل نفسه في حقبة بحثية أكثر حداثة، وفي موضوع لابدّ أنهم عرفوه أكثر مما خبره المستشرقون السالفو الذكر

وهناك ثالثاً: البقديّون التوفيقيون من المستشرقين المسلمين المعاصرين. وهؤلاء يحاولون تركيب منظومة من أمرين النظم السياسية التي كانت سائدة عند الفرس والروم، ثم ما يسمّونه بقاليد البيئة العربية في الجزيرة شمالاً وجبوا في القرن السادس الميلادي. فإدا صحّ أنّ الدولة الاسلامية في تطورها عرفت النظم الفارسية والبيزنطية، فإنّ اجتماع السقيفة لم يدرس ولا شك الأمر من هذا المنطلق أما البيئة العربية السائدة فهي تعبير عامض يختلفون حوله كثيراً في التفصيل إنّ المشترك بين الدارسين في هذه الاتجاهات هو تجاهلهم للصّ التاريخي الاسلامي الذي يصف الوقائع التاريخية التي أحاطت بنشوء الخلافة أو يعرض صورة أيديولوجية للمسألة وتجاهلهم لموقع الدين الحديدي الذي كان يظهر ويتحدّر في

بيئات القرن السابع الميلادي حاملا حديدا لتلك البيئات متبادلا معها التصادم والاستيعاب^١

اسي لا أرى مفيدا هنا العودة لتركيب صورة عن قصيتي بشوء السلطة وطبيعتها استنادا للصحيح مسبقا ليوافقي عليه الآخرون^٢ بل سأحاول أن أقرأ بصوفا رديفة لم تلق الاهتمام الكافي من قبل، علها تساعد في تحديد بعض المسائل المتصلة بالقصيتين السالفتي الذكر

ثانيا

اللحظة الإسلامية:

روى أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، والنخاري (٢٥٦هـ) ومسلم بن الحجاج (٢٦١هـ) وابن ماجة (٣٠٣هـ) بأسانيد متشابهة عن ابي هريرة بطريق ابي حارم مرفوعا^٣ « قاعدت أنا هريرة خمس سنين فسمعتي يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان بني اسرائيل كانت تسوسهم الانبياء كلما هلك نبي خلف نبي وانه لا نبي بعدي انه سيكون (أو ستكون) خلفاء فتكثر قالوا فما تأمرنا قال فوا بتبعية الأول فالأول، وأعطوهم حقهم الذي جعل الله لهم، فان الله سائلهم عما استرعاهم « ان الواضح في هذا الاثر محاولة التمييز بين السلطة عند يهود، والسلطة في المحال الاسلامي ولم يكن مجهولا لدى النبي صلى الله عليه وسلم ان ملوك يهود لم يكونوا دائما أنبياء، ففي القرآن خبر عن يهود^٤ «اد قالوا لنبي اللهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله» وفيه^٥ «وقال لهم نبيهم ان الله بعث لكم طالوت ملكا «

(١) - قارن محاولة لفهم ذلك مصطلحا في كتابي مفاهيم الجماعات في الاسلام دار التنوير - بيروت ١٩٨٥ ص ٤٤-٩

(٢) - عرضت تصورا مستندا للبص التاريخي في قضية بشوء السلطة في الاسلام، في كتابي الامة والجماعة والسلطة دار اقرأ - بيروت، ١٩٨٤، ص ٦٩ - ٨٧

(٣) - مسند احمد ٢ / ٢٩٧، وصحيح البخاري ٤ / ٢٦٦ وصحيح مسلم ٣ / ٧١١ رقم ١٨٥٢ ومسند ابن ماجة ٢ / ٩٥٩ رقم ٢٨٧١ هناك اثر اخر في جامع الترمذي ٤ / ١٧٤ - ١٧٥ رقم ٢٨٧٧ يذكر على لسان شريكه - مدد انهم حاطوا النبي صلى الله عليه وسلم قائلين «ان داود دعا ربه ان لا يرال من دريته نبي وابا حاتم - مدد - اليهود»

(٤) - سورة البقرة / ٢٤٦

(٥) - سورة البقرة / ٢٤٧

فالمقصود في الحديث النبويّ أنّ يهودا كانت تتقاع بينهم الانبياء، وأنّ السلطة السياسية كانت تقتسّس عندهم على النبوة، فأمّا أن يتولاها النبي بنفسه كما في حالتي داود وسليمان، وأمّا أن يكلها إلى رجل موثوق كما في حالة صموئيل مع شاول (طالوت)^٦ وهنا يكمن الفرق بين السلطة في الاسلام والسلطة في اليهودية فالسلطة في اليهودية القديمة سلطة الهية نبوية، يهوه هو الذي يعين النبي / الملك أو الملك / النبي - وهو الذي يخلعه بينما يذكر الأثر أنّ النبوة في الاسلام تنتهي بمحمد صلى الله عليه وسلم، وتستمر السلطة بشرية بحتة تعتمد على البيعة من الجماعة ولأن المبايع فرد أو بشر غير معصوم فيمكن أن يخطيء أو يضلّ أو يخرج على شروط البيعة وهنا يطلب الأثر من المبايعين بالبيعة رغم كلّ شيء حفظاً للاستقرار، ورعاية لوحدة الأمة وهكذا فإنّ الأمر قائم منذ بدايته على المصلحة المدركة من جانب الأمة والمصلحة كما هو معلوم - أمر بشريّ اجتهادي يحث أنّ هذا التأويل للنصّ السالف الاتنات لا يتفق ومنطوقه فقط، بل يندرج في سياق الرؤية القرآنية للعالم ولدور الاسلام فيه أنّ الاسلام جاء مرسياً ومتمثلاً للسنن الكونية والطبيعية والاجتماعية. فمعجزته الكبرى (القرآن) لا تعتمد حرق قوانين الطبيعة، وتصويره لتدخلات الجنّ والشياطين قلل الاسلام في النظامين الطبيعي والاجتماعي وانتهاء ذلك بظهور الاسلام، يصبّ في السياق نفسه، سياق استقرار العادي والطبيعي والاجتماعي المستند للسنن المعقولة والمدركة فبالقرآن والاسلام بدأ التاريخ الانسانيّ النحت على هذه الارض والمسألة السياسية صارت مسألة اساسية خالصة كسائر الأمور المدرجة في الاحتماح البشري هذه هي صورة النصّ الاسلامي (القرآني والنبوي) للعالم ودور الاسرار والاسلام فيه أيّاً كان الرأي في ذلك

(٦) - قارن بالرؤية الاسلامية الاولى للمسألة في تفسير الطبري ٢ / ٢٧٨ - ٣٨ واطر الرؤية التاريخية، وهي مشابهة لرؤية المفسرين الاوائل، في

ثالثاً

اللحظة العربية.

(أ) يقول الشافعي (٢٠٤هـ) في الرسالة^٧ « كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف اماره وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الامارة».

(ب) ويقول الخطابي (٣٨٨هـ) ايضاحاً لتصرف سعد بن عباد في السقيفة^٨ أن سعداً انما حصر ذلك المقام لأن يصب أميراً على قومه على مذهب العرب في الجاهلية أن لا يسود القبيلة إلا رجل منها وكان حكم الاسلام خلاف ذلك « ومن هنا نفهم معنى قول الشافعي أن العرب (أي الاعراب) لم يكونوا يعرفون الامارة انهم لم يكونوا يحرصون أن يسودهم رجل أو ملاءم عيرقنيلتهم وطبيعي أن لا يصح هذا في الاسلام الذي يتجاوز القبيلة، ويجمع الشعوب والقائل في أمة متعارفة يتأسس عليها نظام سياسي^٩ ويبقى هنا أمر لاند من ايضاحه فالشافعي يتحدث عن حول مكة من الاعراب، بينما يتحدث الخطابي عن الخرج والأوس (الانصار) بالمدينة، وهم لم يكونوا أعراباً ولا رحلاً ويعني هذا أن السية الاجتماعية ليطرب قبل الاسلام متشابهة لتلك التي كانت سائدة بمكة من حيث الاستقرار، بيد أن سكان يطرب كانوا في غالبيتهم من الفلاحين في حين كان سكان مكة في الغالب تجارا وصناعا، فمادام كانت أفكار هؤلاء المستقرين حول الامارة حسب تعبير الشافعي؟ ينقل المصعب بن عبد الله الزبيري (٢٣٦هـ) عن شيوخه من القرشيين المكيين خبر أحد أبناء مكة في الجاهلية واسمه عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى فيقول^{١٠} «ذكروا أن عثمان خرج الى قيصر فسأله أن يملكه على قريش، وقال

(٧) - الرسالة للامام الشافعي، تحقيق احمد شاكر، ط الحلبي بمصر ١٩٤٠، ص ٨

(٨) - عرب الحديث للخطابي، تحقيق عبد الكريم ابراهيم الراوي، ط دار الفكر بدمشق ١٩٨٢ م، ١٢٨/٢

(٩) - قارن مكتابي السالف الذكر الامة والجماعة والسلطة، ص ٢٦-٣١

(١٠) - نسب قريش للمصعب الزبيري، تحقيق ليبي بروفيسال، ط دار المعارف بمصر، ص ٩ ٢٠٢١ - ٢١٠٢١ وقارن بالحمد عن الزبير بن نكار - اس آح مصعب - في الروص الانف للهيلي ٢ / ٣٥٩ عثمان بن الحويرث يذكر في تاريخ قريش بمكة في سياق اخر، هو التمرد على الوثنية والنحت عن دين اخر، وقد كان بين قلة اعتنقت النصرانية وربما فسر هذا علاقته بالشام والبيروطين، قارن سيرة ابن هشام ١ / ٢٢٢، والروص الانف ٢ / ٣٥٨، ٢٤٧ / ٢ واطركتاني السالف الذكر معاهيم الجماعات في الاسلام، ص ٩-١٣

احملهم على دينك^{١١} فيدخلون في طاعتك ففعل، وكتب له عهدا وختمه بالذهب فهابت قريش قيصر وهموا أن يدينوا له ثم قام الأسود بن المطلب أنوزمعة، فصاح بالناس في الطواف أن قريشا لقاح: لا تملك ولا تملك.. فأتسعت (كذا) قريش على كلامه ومنعوا عثمان ممّا جاء له، فمات عند ابن جفنة...»

ويبدوا قوله لا تملك ولا تملك تفسيراً لقوله لقاح أما السهيلي فيروى العبارة عن الزبير بن بكار على النحو التالي^{١٢} إلا أن مكة حيّ لقاح لا تدين ملك ويسترح ابن فارس الكلمة بقوله^{١٣} «قوم لقاح بفتح اللام— إذا لم يدينوا الملك، ولم يملكهم سلطان» ويمضي صاحب لسان العرب قدما فيذكر أن القوم اللقاح هم الذين^{١٤} «لم يدينوا للملوك، ولم يملكوا، ولم يصيبهم في الجاهلية ساء» أن هذا كله يعني ثلاثة أمور

أولها أن القبيلة العربية لم تكن لغير سلطة، بيد أنها كانت قاصرة عليها ذات صبغة تعاقدية اصطلاحية شوروية^{١٥}

وثانيها أن الملك في عرف العرب الجاهليين هو ذلك السلطان الذي يجمع في طاعته عدة قبائل هو من غيرها

وثالثها أن السلطة في الاسلام غير السلطة في القبيلة العربية، لكنها أيضا غير السلطة الملكية التي كان يأنها الأعراب اللقاح^{١٦}

(١١) —والكاتمة من معاني الدين، وفي القرآن الكريم (سورة يوسف / ٧٦) «ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله»

(١٢) —الروص الانب للهيلي تحقيق عند الرحمن الوكيل، ط دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٧ م، ٢ / ٣٥٩

(١٣) —معجم مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق عند السلام هارون، ط عيسى الحلبي بمصر ١٣٦٩ هـ، ٥ / ٢٦٢

(١٤) —لسان العرب لابن منظور، بشرة مصورة بمصر عن طبعة بولاق بلا تاريخ، مادة (لقح) وفي عريب الحديث للحطائي ٣ / ٥٥ «اللقاح البلد الذي لا يؤدي الى الملوك حرجا—يقال قوم لقاح اذا لم يملكوا»

(١٥) —يوضح المقصود من السلطة في القبيلة مفهوم السيادة الذي تعبر عنه ابيات للشاعر الجاهلي الاموه الاودي (ديوانه، في الطرائف الادبية، صبع عند العرير الميمني، بشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٧ م، ص ١)

والنيت لا يسى الا له عمد	ولا عماد اذا لم ترس اوتاد
لا يصلح الناس فوصى لا سراة لهم	ولا سراة اذا جهالهم سادوا
تلقى الامور بأهل الرشدا ما صلحت	فان تولوا فبالاشرار تنقاد
اذا تولى سراة القوم امرهم	نما على دال امر القوم هارادوا

وانظر كلاما في السيادة والسؤدد في مقدمتي عن الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لاس الحداد نشر دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ص ٣١—٣٣

(١٦) —في سيرة ابن هشام ٢ / ٤٤ أن أنا سفيان قال للعاس من عبد المطلب اما متع مكة عندما رأى كثافة جند المسلمين «والله يا اما الفصل لقد اصبح ملك اس احيل العداة عظيما» فاحاه العباس «يا أنا سفيان انها النبوة» ويعني هذا أن القرشيين الذين كانوا يعرهم السلطة القبلية فقط، كانوا يعتبرون كل ما يتجاوزها ملكا وقدسه العباس أما سفيان الى أن السلطة الاسلامية ليست ملكا بل شكل جديد من اشكال السلطة غير القبلية وغير الملك

رامعا

الخلافة:

سمّى المسلمون أبا بكر رئيسهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفة رسول الله^{١٧}، ولم يسموه أميراً أو ملكاً أو سيّداً والمفرد قرآنياً لذلك سنعود إليه بدءاً في القرآن

(أ) في سورة يونس / ١٤ «تم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون»^{١٨}

(ب) وفي سورة الأعراف / ٦٩ «وذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح»^{١٩}

(ج) وفي سورة البقرة / ٣٠ «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة».

(د) وفي سورة ص / ٢٦ «يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق»

إن استعراضاً سريعاً لسياقات ورود المفرد المذكور في القرآن يوضح أمرين اثنين، أن **الخليفة** يقوم مقام سابق عليه سواء كان السابق جماعة أو فرداً وأن الخلائف أو الخلفاء أو الخليفة يكونون سائدين ومسيطرين في المجال الذي استخلفوا فيه فإذا عدنا لتحصيل الأمر تفهّما لمصموم لقب الصديق، وحدداً أن اللقب في الحقيقة لا يساعدنا كثيراً

(أ) ففي **تفسير الطبري**^{٢٠} «الخليفة الفعيلة. من قولك حلف فلان فلاناً في هذا الأمر إذا قام مقامه فيه بعده ومن ذلك قيل للسلطان الأعظم خليفة، لأنه خلف الذي كان قبله فقام بالأمر مقامه فكان منه خلفاً»

(١٧) - تاريخ الطبري ١/ ١٨٤٩، ١٨٥٠، والاحكام السلطانية لاسي ليل الحنبلي ص ٢٧

(١٨) - يتكرر المفرد «خلائف» في سورة الانعام / ١٦٥، وسورة طاهر / ٣٩، وسورة يونس / ٧٣

(١٩) - يتكرر المفرد «خلفاء» في سورة الاعراف / ٧٤، والاعمال / ٦٢

(٢٠) - تفسير الطبري، طبع الحلبي بمصر بدون تاريخ، ١/ ١٥٦، وقارن بتحريح الدلالات السمعية للحرابي

ص ٤٨-٤٩

(٢١) وفي غريب الحديث للخطابي^{٢١} «قال ابن الاعرابي، روي أن أعرابيا جاء الى بي بكر فقال: أنت خليفة رسول الله؟ قال لا قال فما أنت؟ قال أنا الخليفة بعده، أي لصاعد بعده قال والخليفة الذي يستخلفه الرئيس على قومه وأهله.»
أن اللقب لا يعني ادن غير تقرير لأمر تاريخي فأنو بكر جاء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم للسلطة أما اللقب نفسه فجرى الاستثناس فيه ولاشك بالقرآن لكن لأمر يبقى رغم ذلك مشكلا فلقب رئيس المسلمين الأول بعد رسول الله صار علما على نصب رئاسة الدولة في الاسلام الى جانب القاب أخرى واضحة المضمون أو المعنى من مثل الامام أو أمير المؤمنين أن الاصرار على التمايز في اللقب يشي بتمايز في المضمون علينا هنا أن نبحت عنه في غير الحذر اللغوي الذي انشق منه ويبدو أن هذا الأمر أثار اهتمام المسلمين منذ وقت مبكر، ففي طبقات ابن سعد^{٢٢} أن عمر بن الخطاب خاطب أحد أقربائه قائلا أردت أن ألقى الله ملكا خائنا؟ وفي ابن سعد روايتان^{٢٣} احدهما عن سلمان الفارسي والأخرى عن ابن أبي العوجاء يتساءل فيها عمر عن الفرق بين الخلافة والملك، وهل هو خليفة أو ملك، فيجيبه سلمان أو غيره «بل أنت خليفة فالخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضيعه إلا في حق فأنت بحمد الله كذلك والملك يعسف الناس فيأخذ من هدا، ويعطي هدا.»

أن هذه الأقوال تحدّد مضمون الخلافة بأنه الأخذ حقا والوضع في حق بيد أن هذا لا يتشكّل تمايزا بين نظام الخلافة ونظام الملك أو السيادة فالسيدّ الحاهلي أكثر من عادل انه متفضل^{٢٤}. وليس كل ملك ظالما، بدليل أن القرآن الكريم الذي يذكر بعض الملوك بشكل سلبي يتني على الملكية العادلة في مناسبات أخرى، ففيه^{٢٥} فقد أتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما، وفيه^{٢٦} «اذكروا نعمة الله عليكم اد جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا» وهكذا فإن العدالة ليست خصيصة من خصائص نظام الخلافة فلاند ادن من بحث مريد من مميرات نظام أو منظومة الخلافة على المنظومات الأخرى.

(٢١) - غريب الحديث للخطابي ٢ / ٢٣ ويذكر القلقشندي القصة محورة في ماطر الانافة ١ / ١٤ موحيا بأن انا بكر سمي نفسه «خالفة» - وهي تتضمن معنى سلبيا - تواصعا منه مقارنة برسول الله صلى الله عليه وسلم وفي طبقات ابن سعد ٣ / ١٣ عن ابن أبي مليكة أن رجلا قال لابي بكر يا خليفة الله فقال لست بخليفة الله ولكي خليفة رسول الله اما راص بذلك

(٢٢) - طبقات ابن سعد ٣ / ٢١٩

(٢٣) - طبقات ابن سعد ٣ / ١ / ٢٢١

(٢٤) - قارن بمعنى ذلك في مقدمتي عن الحوهر البغيض في سياسة الرئيس، ص ٣٢ - ٣٤، ٤٩ - ٥٥

(٢٥) - سورة النساء ٥٤ /

(٢٦) - سورة المائدة ٢٠ /

خامسا

الشورى:

(أ) جاء في سورة الشورى^{٢٧} «والذين يحتنبون كنائز الاثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون»
 (ب) وجاء في سورة آل عمران^{٢٨} «فبما رحمة من الله لست لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستعفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله. إن الله يحب المتوكلين»

إن مفرد الشورى قرآني كما يتضح من هاتين الآيتين في هاتين السورتين المبكرتين نسبياً أما الأولى فتحدد للامة المؤمنة ست خصائص من بينها أن «أمرهم شورى بينهم» وبمفهوم المخالفة يستنتج أنه إن كانت حصيصة من هذه الخصائص نقص وصف الأمة بمقدارها وأما الثانية فقد بزلت بعد هزيمة أحد ومن المعروف أن شورى النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه هي التي أدت إلى الخروج للقاء المشركين في العراء وكان من رأي رسول الله التحصن بالمدينة وعدم الخروج رغم ذلك أو بسبب ذلك، فإن القرآن الكريم يطلب إلى النبي رئيس الأمة أن يعود لاستشارتها في الأمر، لكي تتفي التبيهة تماما في المسألة لكن هو الأمر الذي يتكرر في الآيتين^{٢٩}. يقول الراغب الاصفهاني إن الأمر^{٢٩} هو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها ويقول الفيروز آبادي^{٣٠} هو لفظ عام للأفعال والأقوال والأحوال كلها إن الآيتين أدن ضرورة التشاور داخل الأمة وبيها وبين القائد في الأحوال والأقوال والأفعال كلها ومن ضمنها مسائل الحرب التي أدت آراؤهم واختلافاتهم إلى الهزيمة فيها. بذلك فقط تكتمل خصائص الأمة باكتمال وصفها التقريري في القرآن

(٢٧) - سورة الشورى / ٣٦ - ٣٩

(٢٨) - سورة آل عمران / ١٥٩ - ١٦

(٢٩) - معجمات عربية القرآن للراغب الاصفهاني، ص ٢٤

(٣٠) - مصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروز آبادي ٢ / ٣٩

- (ج) يقول عمر بن الخطاب ^{٢١} «لا بيعة إلا عن مشورة. فمن بايع عن غير مشورة فانه لا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتل...»
- (د) ويقول عمر بن الخطاب برواية المعرور بن سويد عنه ^{٢٢}. «من دعا الى امارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم الا أن تقتلوه»
- (هـ) ويقول عمر برواية ابن عباس عنه ^{٢٣} «الامارة شورى»

إن أقوال عمر هذه التي ردّتها أوثق المصادر لا تزيد عن أن تكون اصرارا على تطبيق مبدأ الشورى في المسألة السياسية لكنّها قبل ذلك ويعدّه توضّح أمرا أساسيا لا يخفى عند تأمل الآيتين القرآنيتين السالفي الذكر ان الامّة تصبح المرجع والمصدر في غياب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن هنا ضرورة الشورى والتشاور ومن هنا اصرار عمر على قتل الذين يحاولون أن يغصبوا الأمة أمرها أي أن يتولوا السلطة أو ينتزعوها في غياب شورى الأمة أو تكليفها أو تعاقدتها ان الامّة هي مصدر السلطة بمقتضى القرآن وإذا كان التمايز الأول للخلافة بين أنظمة أو مظلومات الحكم هو كونها رئاسة في الأمة وليس في القبيلة، فإن التمايز الثاني الذي حاول عمر هنا أن يؤكد عليه هو أن الأمة في نظام الخلافة الاسلامية هي مصدر السلطة بخلاف المنظومتين القبليّة والملكيّة.

ولم يكتف عمر بالتأكيد المدني هذا بل حاول بعد طعنه وقبل موته أن يضع طريقة عملية لتطبيق الشورى في الخلافة في الرواية المشهورة عنه عند ترشيح أهل الشورى ذكر عبد الله بن عمر في حديث الشورى أن عمر حين طعن ^{٢٤} دعا عليا وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، والزبير —وأحسسه قال —وسعد بن أبي وقاص، فقال اني نظرت في أمر الناس فلم أر عندهم شقاقا فان يك شقاق فهو فيكم تم أن قومكم انما يؤمرون احدكم أيها الثلاثة (علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف) فان

(٢١) —قطعة من اثر طويل عن عمر في المصنف لعبد الرزاق ٥ / ٤٣٩ — ٤٤٥، وسيرة اس هشام ٢ / ٣٧٢ — ٣٧٣، واسباب الاشراف ١ / ٥٨٣ — ٥٨٤، ومسند أحمد ١ / ٥٥ — ٥٧، تاريخ الطبري ١ / ١٨٢ — ١٨٢٤، وتاريخ المدينة لعمر بن شبه الميمري ٣ / ٩٣٢ — ٩٣٤، وصحيح البخاري (فتح الباري) ١٢ / ١٤٤ — ١٤٨، وعريب الحديث لامي عبد القاسم بن سلام ٣ / ٣٥٥، وعريب الحديث للحطابي ١٢ / ١٢٣ ولغة القطعة في البخاري « فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تصره أن يقتل » ولعنها في الحطابي « فلا يؤمر واحد منهما تصره أن يقتل »

(٢٢) —الاثر في المصنف لعبد الرزاق ٥ / ٤٤٥، وعريب الحديث للحطابي ٢ / ١٢٤، وتاريخ المدينة لعمر بن شبه ٢ / ٨٣٦، وفتح الباري ١٢ / ١٢٤ ولغة في تاريخ المدينة « فلا يحل لكم الا أن تقتلوه »

(٢٣) —المصنف لعبد الرزاق ٥ / ٤٤٦، وقارن بطيقات اس سعد ٣ / ٣٥٣

(٢٤) —المصنف ٥ / ٤٨ — ٤٨٢، وطيقات اس سعد ٣ / ٥٤٤ — ٥٤٥

كنت في شيء من أمر الناس يا عليّ فاتّق الله، ولا تحمل بني هاشم على رقاب الناس وان كنت يا عثمان على شيء فاتّق الله ولا تحمل بني أبي معيط على رقاب الناس ليصل بالناس صهيب ثم تقتشاوروا تم أجمعوا أمركم في الثلاث، واجمعوا أمراء الاحداد فمن تامر منكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه. قال الزهري فلما مات عمر اجتمعوا فقال لهم عبد الرحمن ان تنتم احترت لكم منكم مولوه ذلك. فقال المسور فما رأيت مثل عبد الرحمن، والله ما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار ولا غيرهم من ذوي الرأي الا استشارهم تلك الليلة «

طريقة عمر المقترحة ادن لتحقيق الشورى تتلخص في اعطاء الحليفة القائم حق الترشيح لأكثر من واحد من كبار الأمة، على أن تجمع الأمة خلال ثلاثة أيام على أحدهم فتبايعه لكي لا يحدث فراع في السلطة وكان عمر أمير المؤمنين قد رأى في طريقة اختيار أبي بكر «قلته -وقى الله شرها»^{٢٥}، لأنها لم تتم في سياق تنظيمي واضح اد كانت هناك امكانية أن يأتي أحد غير أبي بكر في ظروف لا يصلح لها غيره لكن طريقة عمر نفسها -وهي اجتهدا احارليس أكثر- لم تلق اثنا مستمرا اد جرى اختيار عليّ بطريقة مختلفة تم ساد في الاختيار نظام لولاية العهد تحاور العقد واقتصر على البيعة

والحق أنّ طريقة عمر في الشورى رالت مع اختيار أمير المؤمنين عثمان، لا لأنها لم تكن صالحة فيما يبدو، بل للعموص في مفهوم أهل الشورى فالملحوظ أنّ عبد الرحمن بن عوف استشار بعد موت عمر المهاجرين والأنصار «وغيرهم من ذوي الرأي»^{٢٦} وجميع هؤلاء كانوا من سكان المدينة فهم كبار الصحابة من أهل الشورى مهاجري المدينة وأنصارها والدين نزلوا بالمدينة بعد فتح مكة من وفود العرب، ممن لا يعتبرون من المهاجرين لأنه «لا هجرة بعد الفتح»^{٢٧} ادا كان الأمر كذلك فلمادا قالت عائشة أم المؤمنين «انّ علياً أخذ الأمر بغير شورى»^{٢٨} رغم أنّ سكان المدينة بايعوه جميعا ومعهم الدين قدموا بالمدينة توارا على عثمان من أهل

(٣٥) -قطعة من الاثر الذي ذكرها مصادره في الرقم ٣١ واطرق قراءة مفصلة لي لهذه الاثار والوقائع في كتابي الامة

والجماعة والسلطة، ص ٧٨-٨٣

(٣٦) -في المصنف لعبد البراق ٥/ ٤٨٢، وطلبات اس سعد ٣/ ٥٤٥

(٣٧) -قارن بكتاني الامة والجماعة والسلطة، ص ٥٩-٦٤

(٣٨) -تاريخ الطبري، والاوائل لابي هلال العسكري ١/ ٢٠٨

البصرة ومصر. ثم إذا كان صحيحاً أنَّ كبار الصحابة لم يعتبروا «الأعراب» من أهل الشورى ولهم في ذلك مسوّغات^{٤٩}، فلماذا لم يعتبروا سكّان الأمصار من أهل الشورى، وهي الأمصار التي مَصَرها^{٥٠} عمر ونزلها رجال من أهل السابقة وبعض المهاجرين والأنصار؟ وهناك كلام مسسوب لأمير المؤمنين عليّ يقول فيه^{٥١} «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى تحضرها عامة الناس ما إلى ذلك سبيل ولكن أهلها يحكمون على من عاب عنها ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغالب أن يختار.» والإمام عليّ لم يذكر هنا من هم أهلها لكنه حدّد طريقاً للاختيار يجعله خاصاً بأبناء المصر الذي يتوقّى فيه الإمام، وعلى الآخرين خارج المصر / العاصمة أن يبايعوا ذلك الذي عقد له أهل المصر الحامع. وهذا يشبه أن يكون ما يجري في حقبة الخلافة الراشدة، فقد كانت هناك «سبعة انعقاد» تم تأتي البيعة العامة^{٥٢} وتأتي أقوال أخرى للإمام عليّ تنكر على الطلقاء أن يكونوا من أهل الشورى^{٥٣} والطلاقاء هم الذين أسلموا بعد فتح مكّة ممن ينطلق عليهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح اذهبوا فانتم الطلقاء^{٥٤} بيد أن أهل الشورى المقصودين هنا هم مثل أولئك الستة الذين اعتبرهم عمر الأحق بالترشيح للخلافة أي أنّ عليّاً يرى حرمان الطلقاء من حق الترشيح للخلافة، وليس من حق المشاركة في الاختيار ويبدو أنّ هذا هو معنى قول ابن حبيب^{٥٥} أنّ ماتر قريش في الاسلام ثلاثة السبوة والخلافة والشورى فقد كان منهم النبيّ، ومبهم الخلفاء، وفيهم وحدهم الشورى، أي أنّه كان على المسلمين أن يختاروا خليفتهم من قريش، فاحصر حقّ الترشيح للخلافة فيها

أنّ هذا كلّ يتسرّع بتحوّل فكرة الشورى ومبدئها تدريجياً إلى أمر حدليّ يتحدّث عنه الجميع دون أن يتمكّن أحد من التقاطه خصوصاً بعد مقتل الإمام عليّ ووصول الأمويين إلى السلطة فهناك شاعر موال لبني أمية هو عبد الله بن همام السلوى

(٤٠) -قارن عن ذلك طلاقات ابن سعد ٢/١/٢٢٢ ٢٤

(٤١) -شرح نهج البلاعة ٩/٢٢٨

(٤٢) -قارن متحريح الدلالات السمعية للحراعي، تحقيق احسان عباس، نشر دار العرب الاسلامي ١٩٨٥، ص ٤٣-٣٧

(٤٣) -شرح نهج البلاعة ١٢/١٤٦-١٤٧

(٤٤) -سيرة ابن هشام ٢/٤١٢

(٤٥) -المحرر ص ١٦٥

يقول عندما طلب معاوية الى الناس أن يبايعوا لاسه يزيد من بعده ^{٤٦}

ولا لمن سالك الشورى مشاورة ألا بطعن وصرب صائب خدم
أنى تكون لهم شورى وقد قتلوا عثمان ضحوا به في أشهر الحرم

وقد أتى هذا في سياق رفض بعض كبار أبناء الصحابة البيعة ليزيد بعد أبيه، ومطالبتهم لمعاوية بأن يعيد الأمر شورى، أي أن لا يتابع لأحد من بعده وهو حيّ والشاعر الأموي يقول للامويين أنّ عليهم أن لا يجيبوا المطالبين بالشورى إلا بالسيف ذلك أهم (يعني المهاجرين والأنصار بالمدينة) فقدوا حقهم في الشورى (المشاركة في الاختيار والترشيح للخلافة) عندما تركوا عثمان يقتل بين طهرانيهم أو شاركوا في قتله. وتذكر بعض المصادر أنّ أحد الخمسة الذين رفضوا البيعة ليزيد في حياة والده، وهو عبد الرحمن بن أبي بكر، قال لمعاوية ^{٤٧} تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل بل أنّ رجلا كالحسن البصري (١١٠هـ) كان يرى أنّ معاوية وصل للسلطة بدون شورى الأمة صاحبة السلطة، فقد جاء في قول له عن نقائص معاوية ^{٤٨} « انتزأوه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، وفيهم بقايا الصحابة، ودو الفصيلة. واستخلافه الاخرى بأن لا وراثة للسلطة فيها وهذا أمر تقتضيه طبيعة السلطة في الاسلام التي هي حق الأمة وليست حق فرد معين فيها

ووضع تطبيق الشورى على المحك للمرة الأخيرة في القرن الأول للهجرة في ثورة عبد الله بن الزبير، اد يدكر الطبري أنّ موسم الحج عام ٦٣ هـ حصر ^{٤٩} «فجح ابن الزبير بالناس.. وكان يسمّى العائد ويرون الأمر شورى» ويعني هذا ان الناس بمكة لم يكونوا يعترفون بيزيد من معاوية خليفة للمسلمين، ويرون أن يتشاور المسلمون في اختيار رئيس للأمة وقد بدا ذلك حدّا لكثير من الورعين والرهاد والمتضررين من السيطرة الاموية فسارعوا عربا وموالي من العراق والشام ومصر الى مكة لنصرة العائد، والمشاركة في الشورى، أي في اختيار امام شرعيّ للمسلمين ويعني هذا من

(٤٦) — طنقات محول الشعراء لاس سلام، تحقيق محمود شاكر، ٢ / ٦٣ — ٦٣١ واطربست قريش للمصعب الزبيري

ص ١٢٤

(٤٧) — تاريخ الطبري ٢ / ١٧٤ وما بعدها

(٤٨) — تاريخ الطبري ٢ / ١٤٦

(٤٩) — تاريخ الطبري ٢ / ٤٣٢

ضمن ما يعنيه أنّ المسلمين جميعاً كانوا يرون لأنفسهم الحق في المشاركة في اختيار الامام، وإن سلّموا لقریش بحق الترشيح للخلافة لكن ما أن توفي يزيد حتّى دعا ابن الزبير لنفسه مستشيراً قريشاً فقط، وطالباً البيعة. فما شعر القادمون من الأمصار الآ وقد صعد المنبر وتسمّى بأمر المؤمنين^٥ «وأنما كان يدعوا قبل ذلك الى أن تكون شورى بين الأمة. فلما كان ثلاثة أشهر بعد وفاة يزيد دعا الى بيعة نفسه، فبيع له بالخلافة لتسع خلون من رجب سنة أربع وستين»، فغضب المخدوعون وفارقوه كانت هذه مصائر الفكرة في التطبيق لكنها ظلت عبر العصور حاضرة تحول دون التنظير للتوارث، وتصرّ على العقد والبيعة

سادساً

وحدة السلطة ووظيفتها:

(١) أخبرنا يزيد بن هارون^٥، أنا بقية، حدثني صفوان بن رستم عن عبد الرحمن بن ميسرة عن تميم الداري، قال، تناول الناس على النساء في زمن عمر، فقال عمر «بيا معشر العريب الأرض الأرض انه لا اسلام الا بجماعة ولا جماعة الا بامارة ولا اماراة الا بطاعة فمن سوّده قومه على الفقه كان حياة له ولهم ومن سوّده قومه على غير فقه كان هلاكاً له ولهم»

يربط عمر هنا الاسلام بالجماعة، اي بالامة، أمة الاسلام ولقد كان واضحاً منذ البداية في نهج كالتنظيم الاسلامي يقوم على الدعوة المستمرة، والاستيعاب المستمر، والامتداد المستمر، أن فئة كهوتية، أو تنظيمياً أعلى دا طابع لاهوتي لا تستطيع أو لا يستطيع ان يستغرق الدعوة، كما لا يمكن للدعوة ان تتقلّص وكذا توحد الاسلام بالمسلمين، وتوحد المسلمون بالاسلام، فكانت فلسفة الدين الجديد التي تجعل الناس من خلال جماعتهم واجتماعهم يشاركون فيه، وارتين للسوة والدعوة من أجل هذا كان مفهوماً ربط عمر للاسلام بتحقيق جماعته. لكن الجديد في عبارة عمر ربطه للجماعة بالامارة، اي بالتنظيم السياسي

وصحيح أنّ كل مجموعة بشرية تتحول تلقائياً الى جماعة سياسية، لكن غير صحيح

في المجال الاسلامي هذا الارتباط الوثيق بين الاسلام والكيان السياسي المعين او النظام السياسي المحدد ان الدولة ذات الحدود والقيود والسدود والطابع المحلي المحدود، والاجهزة المنظمة والمنظمة لا يمكن لها ان تتساقط والاسلام، اسلام الدعوة الذي لا يرى لنفسه حدودا غير حدود العالم البشري المنظور في هذا السياق فان عبارة عمر لا تعني ان الاسلام يقتضي نظاما سلطويا معيناً، بل تعني ان هذه الجماعة الاسلامية الجديدة عليها ان تنتظم في سياق سياسي مرز يحقق الحاجات الانسانية الاساسية لاجزائه فيمكنهم من حمل دعوته ورسالته عن طريق الجماعة الاولى الى العالم.

(ب) روى ^{٥١} حذيفة بن اليمان (- ٣٤هـ) عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً في السلوك في الفتنة، سألته فيه، كيف يتصرف اذا اضطربت الأمور، فقال النبي حسب الرواية «تلتزم جانب المسلمين وامامهم فقلت فان لم تكن لهم جماعة ولا امام؟ قال فاعتزل تلك العرق كلها ولو ان تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك».

(ج) وفي حديث ^{٥٢} عن عروة بن شريح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقبلوه»
(د) وفي رسالة الشافعي ^{٥٣} «اجمع المسلمون ان يكون الخليفة واحداً، والقاضي واحداً، والامير واحداً، والامام»

اذا كانت عبارة عمر ترى المصلحة في نظام سياسي يحوط الجماعة (هو الخلافة)، فان الاترين (ب، ج) عن النبي (صلعم) يقرر ان الجماعة الواحدة في النظام السياسي الواحد، لا تحتل أكثر من امام واحد وأحاديث الاحاد هذه عن رسول الله (صلعم) تتحول تدريجياً الى اجماع في رسالة الشافعي (- ٢٠٤هـ) المبكرة نسبياً ولن نبحت هنا المسألة عند المتكلمين والفقهاء المتأخرين لخروج ذلك على الحدود التي وضعناها هنا للبحث ما يمكن قوله هنا ان قضية وحدة الجماعة هي التي أدت وتمد حقبة الراشدين الى مسألة وحدة الامام أو الخليفة، رغم انها لا تقتضيها بالضرورة فوحدة السلطة امر غير وحدة السلطان وقد ظلت السلطة واحدة في الاسلام لوحدة مرجعيتها (التشريعية) حتى وقت قريب نسبياً رغم كثرة السلاطين والمتسلطين لكن رغم ذلك، فان الآثار عن رسول الله وصحابته الاوائل أصرّت على وحدة السلطان رغم تحقق

(٥١) - سنن الدارمي ص ٧٩

(٥٢) - صحيح مسلم ٣ / ١٤٧٦

(٥٣) - صحيح مسلم ٣ / ١٤٨

وحدة السلطة يبدو ذلك في مثل قول بعض الصحابة يوم السقيفة، عندما قالت الانصار منّا أمير ومكم أمير^{٥٤}، لا يصلح سيفان في عمد أو لا يجتمع اثنان في فرد، اما مسألة الطاعة التي تؤكد عليها آثار كثيرة، في العسر واليسر والمنشط والمكره، فتتصل بأمر آخر هو مسألة الضبط والربط في محاولة لاحداث وعي بضرورة التنظيم ضمن جماعات وفئات حارجه من ظلّ نظام قبلي لم يكن هذا الوعي فيه موجودا أو متبلورا^{٥٥}.

هـ) ويظلّ الامر واضحاً رغم هذا التأكيد على ضرورة السلطة ووحدانية السلطان. فهناك نظام الخلافة الذي كان يتبلور من ضمن التحركة التاريخية للجماعة وهناك الدعوة المستمرة والتي تحول دون تمركز السلطة أو أن تصبح دولة في يد فئة محدودة من الناس. وهناك اخيراً الطابع الوظيفي للخلافة الذي يسلبها كلّ قدسية في الوقت الذي يعطيها فيه مشروعية وتحديداً. يقول الامام عليّ في الرد على الحوارج الذين قالوا لا حكم الا لله^{٥٦} «كلمة حقّ أريد بها باطل، نعم، انه لا حكم الا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا أمرة وان لا لد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في امرته المؤمن ويستمتع بها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء، ويقاقل به العدو، وتأمّن به السبل، ويؤحد فيه القوي من الضعيف، حتى يستريح برّ، ويستراح به من فاجر»

والواضح ان الحوارج لم يكونوا يدعون هنا الى العاء السلطة بحد ذاتها بل انهم رأوا في تطورات نظام الخلافة ما لا يتفق ومصالحهم، وما فهموه من علاقة السلطة بالدعوة في الاسلام، والامام على فهم من قولهم عودة الى المنظومة القبلية في السلطة التي لا تحقق الوظائف الموكولة للامامة في الاسلام أي كانت الانتقادات الموجهة الى تصرفات بعض الخلفاء ان الخلافة (أو الامارة أو الامرة) في الاسلام نظام اجتهادي في السياسة قام لتحقيق اعراض محددة والحكم عليه صلاحية أو بقاء مرهون بمدى تحقيقه لوظائفه تلك

د) وعندما بدأت الحركة ضد عثمان، وتصاعدت أصوات تدعو لقلب النظام ان كان شكل السلطة أيام عثمان مفروض ولا يمكن تعيره، ارتعدت فرائص كثير من الصحابة خوفاً على الاسلام اذا جرى تغيير نظام الخلافة بطريقة غير ملائمة وعن احد هؤلاء

(٥٤) - الرسالة للشافعي ص ٤١٩

(٥٥) - المصنف لعبد البراق ٤٤٤ / ٥، وفتح الباري شرح صحيح البخاري ١٢ / ١٥٢

(٥٦) - قارن بقول الشافعي السالف الذكر، الرسالة ص ٨ «وكأن تأمن أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الامارة»

الصحابة حفظلة بر الربيع، كاتب النبي روت المصادر الأبيات التالية^{٥٧}

عجبت لما يخصوص الناس فيه يرومون الخلافة أن ترولا
ولو زالت لزال الخير عنهم ولاقوا بعدها دلا ذليلا
وكانوا كاليهود وكالنصارى سواء كلهم ضلّوا السبيلا

كانت هذه الصفحات قراءة في بصوص ذات طابع ايديولوجي في أكثرها انها بصوص لا تستعمل عادة في مجال التحصيل التاريخي للوقائع لكنها تمثل رؤية من جانب بعض المعاصرين لقيام السلطة الاسلامية الاولى لواقع تلك السلطة، وما ينبغي أن تكون عليه. فعساها تكون مفيدة في ايضاح بعض المسائل، والوصول الى تركيب أكثر تحددًا لما كان

(٥٧) - شرح نهج البلاعة ٢ / ٣٧ وقارن بالعارة معدلة في المصنف لعبد الرزاق ١ / ١٥٠، والكامل للمبرد ٣ / ٢٠٦

بعض الاشارات الأولى لمجيء الاوروبيين إلى سواحل جزيرة العرب في المؤلفات العمانية واليمينية

احمد عبيدلي*

تمكن الأوروبيون من الدوران حول رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨ وبانسياحهم في أرجاء المحيط الهندي وبحر العرب واجهوا القوى الاسلامية في تلك المياه ومن أبرزها القوة العُمانية التي كانت الدول الاسلامية المتعاقبة قد أوكلت إليها حماية السواحل الجنوبية وربط المناطق العربية بالسواحل الهندية والأفريقية والخطوط التجارية الناشطة والموغلة في القدم وتقل الاشارات المبكرة للقدوم الأوربي في المؤلفات التي صنفت في ذلك الحين وتكاد أن تقتصر على سرد الأحداث بشكل موجز للغاية

ويخصص كتاب «كشف العمة الجامع لاحبار الامة» الباب السادس والتلاثين للتاريخ لحكم النهاضة^١ وفيه ترد أولى الاشارات لمجيء الأوروبيين حيث يرد «وصل مركب من الهند بعسكر كثير وفيه آلة الحرب فردته الريح إلى مسكد فأخذه الأمير عمير بن حمير وسار هو ومن معه من النصارى وغيرهم»^٢ ويحري «الكشف» على تسمية الأوروبيين وهم برتغاليون أساساً في عمان بالنصارى، ولكنه لا يرد أية تفاصيل عنهم ولا عن وجودهم في عمان على الأقل، ولا يرد عن تأثيراتهم الجارفة في المياه التي كانت متجه العمانيين وساحة فعاليتهم المبررة

*احمد عبيدلي، باحث في مركز الدراسات الاسلامية التابع لجمعية المقاصد الاسلامية في بيروت

(١) فترة حكم النهاضة تشمل الخمسة قرون التي سقت محيء البرتغاليين وهي فترة طويلة يشوبها العموص وتقل احبارها في المصادر العُمانية

(٢) كشف العمة الجامع لاحبار الامة لمصنف مجهول، مخطوط بالمكتبة الطاهرية بدمشق تحت رقم ٣٤٦٢ / ٣٤٦ - تاريخ ٥٧ هـ، والمخطوط يصم اقدم اشمئل تاريخ لعمان وشكل مطلقاً لمن اتى بعده من المؤرخين العُمانيين

ولا تسعف المواد المحلية كثيرا لتحقيق مقارنة مع ما يورده «الكشف» حيث ان الذين تطرقوا لهذه الفترة من الكتاب العُمانيين وادوا على ما ذكره صاحب «الكشف» انما قدموا بعده، ولذلك فلربما اضطر المرء الى الاستعانة بمصادر أخرى من المنطقة المجاورة عَنَت بتتبع وجود الأوروبيين بتلك البقاع، لترسم صورة يجري على أساسها تقويم ما أتى به «الكشف».

ولقد ستر الدكتور محمد عبدالعال أحمد بعض النصوص اليمنية الجديدة التي دونت محاولات البرتغاليين الأولى لاختراق تلك المياه للسيطرة عليها سيستعين بها الدارس للمقارنة^٢.

وأول تلك النصوص كتاب «قرة العيون في أخبار اليمس الميمون» لابن الديبع^٤ ولقد وردت اشارة المؤلف الأولى لمجيء البرتغاليين في وصفه لرحلة قام بها فاسكو داحاما وقد غادرت البرتغال عام ١٥٠٢، فقال وهو يصف أحداث عام ٩٠٨ / ١٥٠٢ «... وفي هذه السنة ظهرت مراكب الافريج في البحر بطريق الهند وهرمور وتلك النواحي، وأخذوا بحوسبعة مراكب، وقتلوا أهلها وأسروا بعضهم»^٥ وهو يستمر في ذكر الوجود البرتغالي وعملية المواجهة التي شنتها مصر المملوكية ومن بعدها الدولة العثمانية اضافة الى القوى اليمنية المحلية ضد الوجود البرتغالي بتلك المياه. ومما يذكره في حوادث سنة ٩١٩ / ١٥١٣ قوله «وفي أثناء شهر المحرم من سنة تسع عشر وتسعمائة، وصل العلم الى مولانا السلطان بربيد بقدم تمانيه عشر مركبا الى سدر عدن فيها حَمْعٌ عظيم من الافرنج، فجهز السلطان عسكرياً الى ثغر عدن، وأمر بالتحفظ والتحريز فيه وفي سائر البنادر، وأمر بالقنوت عليهم بالصلوات الخمس وفي خطبة الجمعة، تم حَقْق اِهم وصلوا الى عدن بغتة، وكان بها عبدُ مولانا السلطان، مرجان الظافري أميراً لها، فأمر أهل البلد أن لا يعرضوا لهم بشيء، وأمر بالتحفظ والتحصن، وكان وصولهم ليلة الجمعة

(٣) البحر الاحمر والمحاولات البرتغالية الأولى للسيطرة عليه (نصوص جديدة مستخلصة من مشاهدات المؤرخ اليمني «ساحرمة»، كما سجلها في مخطوطة «قلادة البحر»)، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عبد العال احمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، ١٩٨٠

(٤) هو وجيه الدين أبو عبد الله عبد الرحمن بن علي الشيباني الربيدي المعروف باسم الديبع (٨٦٦ / ١٤٦١ - ٩٤٤ / ١٥٢٧) فقيه ومحدث ومؤرخ يمني معروف ولد بربيد ورحل الى مكة. وقد لقي عديداً من العلماء بينهم السحواوي الذي ترجم له وكان ابن الديبع ثقة صالحاً حافظاً للأخبار والآثار متواصلاً تولى التدريس في جامع ربيد، وصُفِّت كتباً عدة، بينها «قرة العيون في أخبار اليمس الميمون» (انظر ترجمته كما دونها بنفسه في نهاية كتابه نعيه المستفيد في تاريخ مدينة ربيد، تحقيق عبد الله الحبشي، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء، ١٩٧٩ ٢٢٧ - ٢٢٣، البحر الاحمر والمحاولات البرتغالية ٢٣ - ٤٤)

(٥) البحر الاحمر والمحاولات البرتغالية ٩٧

سابع عشر شهر المحرم، فمكتوا يوم الجمعة، ثم تجاسروا ووضعوا سلاييم تحت جدار السور، وطلعوا عليها ملبسين مستعدين للقتال، ونزل جماعة منهم الى شوارع المدينة، فركب مرجان ولم يكن بها فارس غيره، فقاتلهم وقاتلوا معه أهل المدينة، فنالوا من المسلمين. ثم كانت الدائرة عليهم، فهُزموا هزيمة منكرة، وقتل منهم جماعة، فرجعوا منهزمين لا يلوون على أحد، وانكسر منهم جمع وأخذت دروعهم وسلاحهم، وأصبح حرب الله هم الغالون»^٦

ويتتبع با مخرمة بدوره تلك الأحداث^٧، وتتطابق اشارته الأولى للقدوم الأوربي وتلك التي وردت لدى ابن الديبع. وهو يتفرد في بعض ما يورده ومن ذلك ذكره لتطورات الموقف البرتغالي اليمني وخاصة في تلك الفترة التي أعقبت سقوط دولة المماليك على أيدي العثمانيين، ومما يذكره ضمن أحداث سنة ٩٢٣ / ١٥١٧ قوله «وفي هذه السنة وصل الفرنج من الهند الى بندر عدن في ثلاثين خشبة ما بين برشة وغراب، مظهرين السعدة لأهل عدن على المصريين، ولم يغيروا شيئاً في البندر ولا غيره. ونزل منهم جماعة الى الساحل، وواجههم الأمير مرجان بالساحل وقدم لهم الضيافة الى مراكزهم، وطلبوا ربابين تسير بهم الى جدة، فدفع اليهم الأمير جماعة ربابين من أهل الشام بالكره من الربابين لذلك، بعد أن أخيفوا وتحوروا، فلم يعدرهم الأمير في ذلك، كفاية لتسر الافرنج. فمكتوا في البندر أياماً، ثم ساروا الى حدة فأرسلوا بسدرها»^٨. ويسير با مخرمة على نفس هذا الاتجاه في تتبع مادته وذلك كما دونها في كتابه «قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر»^٩

أما المؤرخ الثالث فلربما كان أكثر شهرة من سابقه وهو قبط الدين النهروالي فقد أطل على الوجود الأوربي عبر تتبعه لتاريخ اليمن في القرن العاشر الهجري في كتابه

(٦) المصدر السابق ١١٩

(٧) هو العلامة عفيف الدين أبو محمد عبد الله الطيب بن عبد الله ما محرمة الحميري الشيناني الهجراني الحضرمي. لعدي الشافعي (٨٧٠ / ١٤٦٥ - ٩٤٧ / ١٥٤) أصله من بلدة الهجرين بحضرموت وولد بعدن وبها تولى تلقى العلم عن علماء عدن وقصاتها هير وتصدى للفتوى والاشتغال والتدريس وشارك في كثير من العلوم كاللغة والتفسير والحديث والبحر واللغة وغيرها، وتولى القضاء بمدينة عدن له عدة مصنفات. (اسطر البحر الاحمر والمحاولات المرتعالية الأولى ١٥-٢٢)

(٨) المصدر السابق ١٩٧

(٩) المصدر السابق ٢٢

المعروف «البرق اليماني في الفتح العثماني»^١. وكان طبيعياً أن ينشغل النهرواني بذلك الوجود عبر انتشغاله بالهموم العثمانية وقد كان من المقربين اليهم، ويتبين ذلك مثلاً من ذكره مما كان يدور بخلد السلطان العثماني حينما فكر بأخذ الزيديين لعدن وعلاقة ذلك بالوجود الأوروبي فقال «وكانت الحضرة التشريفة السلطانية - خلد الله تعالى ظلال سلطنتها، ونصر جيوشها وأعوانها - لما بلغها أخذ الزيديين لعدن، تكدر خاطره التشريف لذلك، ختية أن يستولي عليها الفرنج اللعين، فإن ثغرها في غاية الامتناع والتحصين، وبها من العدد وآلات الحرب والمدافع والمكاحل ما يعوق العد والحصر، وانها اذا وقعت في أيدي الفرنج الملاعين يصعب استردادها منهم، لمعرفتهم برمي المدافع والمكاحل، وحفظ الثغور والقلاع، بخلاف العرب، حيث لا معرفة لهم بها، كما ينبغي لها، وإن الفرنج الملاعين اذا تمكوا من هذا الثغر الحصين، أضروا المسلمين، ومنعوا سفائن الهند من الوصول الى بنادر الحرمين التشريفين، وربما طمعوا في أخذ جدة ونواحيها، وأضروا بتلك البقاع التشريفة وصواحيها، فأكد على حضرة الوزير أشد تأكيد، أن يبلغ الجهد الجهد، والسعي الشديد، ويبادر أشد المبادرة الى أخذ عدن، واستنقاذها من الريديين، قبل أن يصل اليها الفرنج الملاعين»^{١١}

ويرى الدارس أنه مقارنة ما أورده «الكشف مع ما أورده ابن الديبع وما مخرمة والنهروالي نجد لدى المؤرخين الثلاثة تلمساً أدق لفترة قدوم الأوروبيين، واهتماماً بتفاصيل أكثر، وأفقاً أوسع في التعامل مع هذا القادم الجديد وأذا جار للمرء الخروج باستنتاجات حول ما استشهد به من نصوص -، هي قليلة جداً يحكم الحيز المتاح - فلربما قيل بأن هذه الاختلافات تعود الى حد كبير للموقع السياسي والعسكري الهام الذي يظر منه المؤرخون الثلاثة الى القادمين الجدد ان كان من خلال اليمن التي

(١) هو قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي المكي (٩١٧/١٥١١ - ٩٩٠/١٥٨٢) تلقى العلم على يد والده في صغره وعنه أحد الفقه الحنفي، ثم انتقل من بهرواله بالهند الى مكة، وتوافق مخينه مع سيطرة الدولة العثمانية عليها، وكان على صلة قوية بالعثمانيين، وتعلم التركية حتى اتقنها ورجل الى تركيا ومرحلاً رحلته في مصر والشام، وكان يتصل في أثناء وجوده بها بكار العلماء ويأخذ عنهم وكان يتقن الفارسية عرف عنه عناية بالكتب وجمعه لها له مؤلفات عديدة من بينها «الفتوحات العثمانية للاقطار اليمانية» حول الغزوات العثمانية لليمن، وأهداه الى السلطان

سليم حان ثم عاد وعيره الى اسم «البرق اليماني في الفتح العثماني» (انظر البرق اليماني في الفتح العثماني، اشرف على طبعه حمد الحاسر منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٣٨٧/ ١٩٦٧ - ١١ - ٦٩)

استعانت بمصر المملوكية لمواجهة البرتغاليين أولاً، أو من خلال نظرة الدولة الإسلامية الأكبر وهي الدولة العثمانية التي قدمت لتأخذ دورها في مواجهة منطلقة من خبرات مديدة مع أوروبا. وليس كل ذلك متاح للمصنف المجهول الذي أطل على مواجهة من وجهة نظر عمان، وهي وجهة نظر لن تتساوى مع تلك القوى المذكورة.

وسيجد المرء تفاصيل أشد وضوحاً لدى ابن رزيق عن «النصارى المسمون البرتكيس وولايتهم من الهندجوة، وهم يومئذ أشد النصارى قوة في المملكة والسلطان، واليههم سائر النصارى عضداً وأعواناً»^{١٢} وهو يقصد هنا البرتغاليين واتساعهم من الهندود ولكن هذا التفصيل قليل جداً بما هو متوقع من مؤرخين عاشوا والأوربيين في بلد واحد وتقاتل الأوروبيون وقومهم، وعقدوا الصلح مرات عديدة وتصادموا على مدى قرون عديدة، وتصادموا على مدى قرون تبدأ منذ مجيء الأوروبيين حول رأس الرجاء الصالح، كما هو الحال مع المؤرخين العثمانيين

ولابد للمرء من أن يتساءل عما إذا كانت أوروبا كقوة حصارية جديدة قدمت لتحدث تغييرات جارفة في هذه البقاع ليست الناحية العسكرية – السياسية إلا إحدى مظاهرها قد استوعبت ويداً ذلك الاستيعاب فيما نقل إليها من كتاب تلك العهود ولم يجد الدارس فيما اطلع عليه مثل هذا الانعكاس في بواكير ما ألف فالمصادر اليمنية لا تشير إلى قدوم البرتغاليين إلا بعد خمس سنوات من ظهورهم في هذه الأرجاء^{١٣} أما المصادر العُمانية فتترد الإشارة الأولى اليهم عرضاً كما سبق القول عن «الكشف» ولانجد شخصاً متأخراً مثل النهر والي يعطي لدوران فاسكوداجاما ووسيلته التي استفاد منها للالتفاف حول رأس الرجاء الصالح أهمية كبيرة ولا يعبر عن هذه الحادثة إلا بعبارة فيها الكثير من التبسيط «وقع في أول القرن العاشر، من الحوادث الفواحج النوادر، دخول (الفرتقال) (كدا) اللعين، من طائفة الفرنج الملاعين، إلى ديار (الهند) لا يخلص من طائفتهم أحد إلى بحر الهند .. إلى أن دلهم شخص ماهر، يقال (أحمد بن ماجد)

(١٢) الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين، تحقيق عبد المعجم عامر والدكتور محمد مرسى عبد الله، وزارة التراث القومي، عمان، ١٩٧٧ ٢٨٤

(١٣) انظر اشارتي اس الديبع وبا محرمة، سبق ذكرهما، وانظر ايضا البحر الاحمر والمحاولات البرتغالية ٧١

صاحبه كبير (الفرنج) وكان يقال له (الى ملندي) وعاشره في السكر، فعلمه الطريق ف
حال سكره»^{١٤}

ووجد الدارس أن الاشارات كانت - فيما اطلع عليه - بأغلها وصفا سرد
للأحداث والمعارك تزيد أو تقصر حسب قدرة الكاتب والموقع الذي ينظر منه للحدث

وتتميز ثلاثة مؤلفات عُمانية أطلت على هذه القوة الحصارية العالمية الحديدية وهم
مؤلفات متأخرة نسبياً. أما الأول فهو «تنزيه الأبصار والأفكار في رحلة سلطان زنجبار،
والكتاب عبارة عن وصف لرحلة السلطان برعش بن سعيد^{١٥} من زنجبار الى بريطانيا
مروراً بمصر وفرنسا والبرتغال، وقد كتب الوصف راهب بن سعيد وقام بإعادة ترتيب
وتصويبه القس لويس صابونجي^{١٦}، مستعيناً بذلك بما دونته الصحف الفرنسية
والبريطانية ويسجل الكتاب بدقة جواب تلك الرحلة وتنعكس فيه مظاهر الحضار
الأوروبية التي شاهدها السلطان وأعضاء وفده

والكتاب الثاني هو «جهينة الأخبار في تاريخ زنجبار» لسعيد بن علي المعيري، عي
أن مؤرخه ينتمي للجيل الذي تلا السالمي، وهو يصل بتاريخه الى العقد السادس من
القرن العشرين

وتتفرد الأميرة سالمة بنت السيد سعيد بن سلطان هي مذكراتها التي كتبتها بالله
الالمانية لتحتل موقعاً بارزاً لا ضمن المؤرخين العمانيين وحسب وإنما ضمن التراث

(١٤) الدرق البياسي ١٨

(١٥) هو السلطان برعش بن سعيد بن سلطان (١٨٨٧-١٨٨٨) أحد سلاطين زنجبار، وقد شهد عهده مريد من التده
البريطاني في زنجبار، اشتهر عنه حدة طبع وعرف بالكفاءة الادارية (انظر احنايه في مذكرات الاميرة سالمة بنت سعد
بن سلطان، ترجمة عبد المجيد القيسي، أبوظبي، ١٩٧٤، ٢٥٩ وما بعد، جهينة الاخبار في تاريخ زنجبار لسعيد المعيري
تحقيق عبد المنعم عامر، وزارة التراث القومي بعمان ١٩٧٩، ٢٢٦ وما بعد)

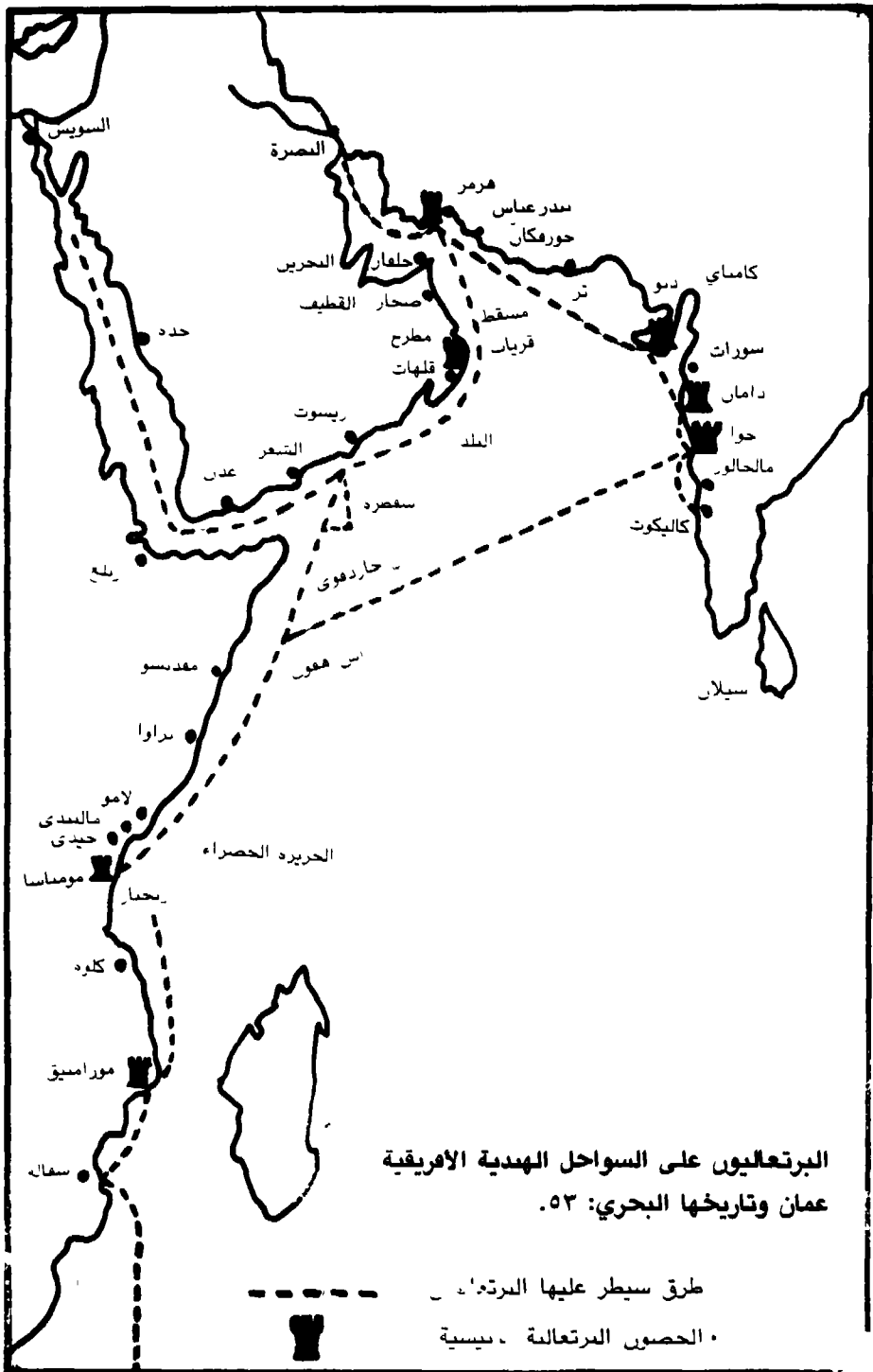
(١٦) هو القس يحيى لويس صابونجي (١٨٣٨-١٩٢٨) صحفي ورحالة اشأ محلة «المحلة» في بيروت، وعمل استاذ
في المدرسة الكبرى بروما وكان عضواً في الجمعية العلمية الاسيوية الملكية، (انظر تنزيه الابصار ٢٢٣)

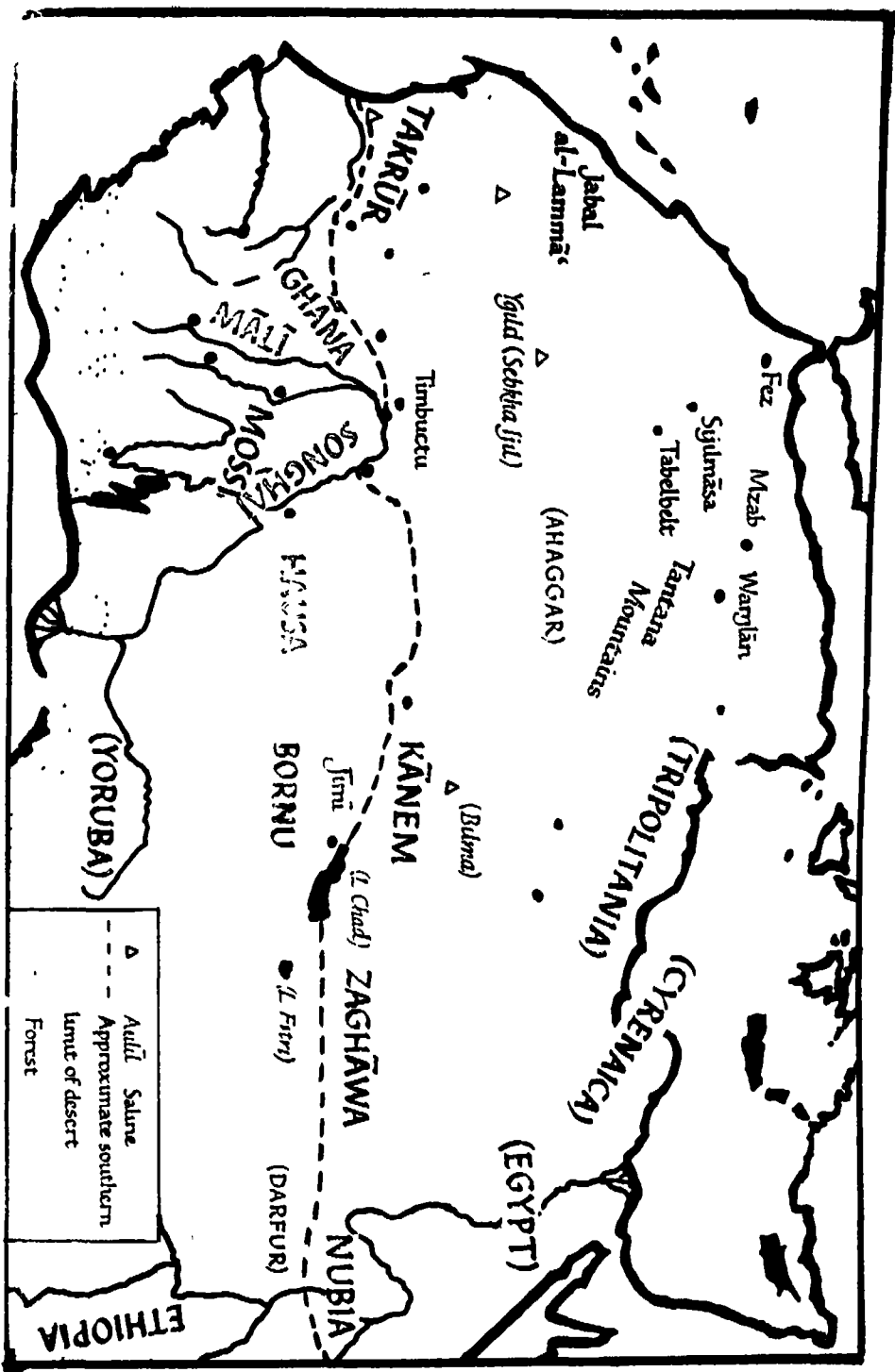
العربىء العام أىضاً^{١٧} . غير أنها لم تكتب ضمن جهد يعنى بتارىخ عمان وانما ضمن عرض لمذكراتها بين زنجبار وأوروباء

وتبقى الاشارة إلى أن المؤلفات الثلاثة الأخيرة تنتمى للفترة المتأخرة من القرن الماضى وهذا القرن، كما أنها تنتمى إلى تراث العمانيين فى زنجبار والتي شكل تحويلها إلى محمية بريطانية عاملاً لتحقيق احتكاك أوسع مع الحضارة الأوروبية

١٧

(١٧) تزوجت سالمة بنت سعيد بن سلطان من تاجر العاسى وتنصرت وتسمت الاميرة إمبلى رويت، وبشرت مذكراتها سرلين عام ١٨٨٦ دوت فيها آراء انتقادية هامة للحصارة الأوربية، (انظر مذكرات عربية سبق ذكره)





مصدر جديد من مصادر التراث الفكري للعلماء المسلمين في وسط بلاد السودان وغربها «دراسة عن وثائق نيامي: النيجر»*

احمد محمد كاني**

مد أن نشر العلامة عبد الله سميث بحوته الرصينة الرائدة^١ التي ركر فيها على تبيان الأهمية العظمى للتراث الذي يتناول تاريخ بلاد السودان واسهامها الفكري مما صنفه العلماء المسلمون باللغة العربية مد القرن السادس عشر الميلادي

فإن الجهود المتارة لم تقف عند حد العثور على مصادر جديدة، بل مضى البحث خطوات حثيثة الى الامام، حيث تسمى فحص العمليات التاريخية والأحداث التي جرت في المنطقة واوراها في دراسات جديدة، وأعيد تمحيصها وصياغتها على نحو جديد متقن^٢ ومنذ الخمسينيات حدث تطور مستهود في مجال

* ترجمة لمحت قدم في المؤتمر العالمي عن دور العلماء في أفريقيا الذي عقد في جامعة «سورنسترن» بأمريكا، مارس ١٩٨٤، وسيظهر النص الانجليزي في مجلة BIFHA الأمريكية ترجمها من الانجليزية مشكورا الدكتور احمد محمد البدوي استاذ قسم العربية في جامعة الامير الاسلامية - القسطنية - الحرار

** الاستاذ احمد محمد كاني مركز بحث تاريخ شمال بيجيريا، جامعة احمد و بيلو، رايلا بيجيريا

١- M F C Smith, Source aterial for the History of Western Sudan, JHSN ١, 3, (December ١958) & Nineteenth Century Arabic Archives of west Africa JAH III 2, 962

٢- مد عام ١٩٦٤م بحد رسائل جامعة شتى عن تاريخ بيجيريا قد دوت، اعتمد فيها كاتبوها على الوثائق العربية والروايات الشفوية، وهي بهذا تمثل اتحاما متميرا، عن ميسم الحلط المحتشد المبترس في المؤلفات التاريخية السابقة التي روج لها الاستعماريون، وذلك فيما يتصل بمسح البحث، وطريقة التناول والتحليل، وموق ذلك كله الاهداف والمرامي

البحث بجمع التراث المدون بالعربية، وحفظه وتصنيفه^٢ وبعد عام ١٩٦٢م غدت الجهود المصنفة لجمع ذلك التراث، ميزة أولى لكل دور الوثائق والمحفوظات في الجامعات مثل مركز البحوث التاريخية في شمال نيجيريا، بجامعة أحمدو بيلو بمزاريا (نيجيريا) ومركز الوثائق العربية بجامعة ابادان (نيجيريا)، وظهر مؤخرا مركز بحوث الدراسات العليا بجامعة كانو ان انشاء دار الوثائق في صكتو، ١٩٧٢م، ودار الوثائق في كادونا ١٩٨١م ومحاولات ولاية رنو لانشاء دار وثائق ذات أهداف، خاصة، كل أولئك يمكن ان يحفر المؤسسات الحكومية الاخرى (في نيجيريا) وغيرها لانشاء دور وثائق ومراكز بحث ذات أغراض متنوعة

وبالرغم من تلك الجهود الايجابية فان بعض العقبات تعترض طريق النشاط الدؤوب لجمع التراث، ولا ماص من التغلب عليها، غير ان المعصلة الحوهمية في تقدير كاتب هذا البحث هي كيفية الحصول على المخطوطات، ذلك ان عقبات قانونية واجتماعية شتى تقف حجر عثرة - على المستوى الرسمي والشخصي - في طريق الحصول على المخطوطات من بيها مسألة الميراث، ان توفي عالم من العلماء، فان كتبه تعتبر حراء من ممتلكاته التي يجب تقسيمها بين ورثته حسب الشريعة الاسلامية، وفي حالات كثيرة، وبسطة لتباين حظوظ افراد كل عائلة من حيث العلم أو الجهل، فان مصادر علمية لا تقدر بتمن تتعرض للصياغ والتلف أو على الاقل تكون في حوزة أشخاص، لا يفيدون منها ولا يحور أن تكون في حوزتهم، وقد حدث كثيرا ان وصعت المخطوطات في أماكن مجهولة، لا يهتدى اليها، او بيعت بتمن بخس لبعض الاشخاص وفي بعض الاحايين تكون المخطوطات في حوزة أشخاص يرفضون تمكين دور الوثائق من تصويرها لسبب أو لآخر^٣ ويذكر كاتب هذه الدراسة انه عثر في ولاية بربو بنيجيريا على الجزء الاول من مخطوطة كتاب عن البطام الاداري في مملكة السيفاويين (الربو) وبعد بحث وتقص تنبى ان الجزء الثاني من الكتاب المخطوط في يد شخص اخر، هو

٢- يصدر مركز دراسات تاريخ شمال نيجيريا -بقسم التاريخ، جامعة أحمد و بيلو، راريا-

نشره غير دورية تتضمن مهارس المخطوطات العربية

٤- أفضل مثال يساق هنا، ما حدث لمكتبة القاضي يحيى، قاضي القضاة في صكتو، من بعد وفاته، قبل أعوام قلائل، حيث ضاعت مكتبته وتشتت شملها وبيعت محتوياتها لأفراد ثمن بحس دراهم معدودة، مع ان مكتبة قاضي القضاة هي درة من اعلى المكتبات الخاصة في نيجيريا

تقيق العالم الحليل الذي امتلك الجزء الاول، اد اقتصى نظام تقسيم الميراث ان يكون الجء الثاني من الكتاب من نصيب هذا التقيق وقد كلف هذا كاتب البحث عاما كاملا من الجهود المتواصلة للحصول على الجء الثاني من ماله الذي يقيم في مكان يبعد أكثر من مائة ميل، عن مدينة «ميدوعري» عاصمة ولاية مريو.

ومن بين المشاكل التي تواجه الباحثين في هذا المجال، كثرة تداول المخطوطات بين الأيدي، فتنتقل من شخص لآخر، من عائلة حاكمة الى عائلة أخرى، ولعل أحسن مثال يساق هنا، ما وقف عليه الباحث انان دراسته الميدانية على منطقة (باوتسي) في نيجيريا ١٩٧٥م-١٩٧٦م، ذلك ان مخطوطات رسمية ودبلوماسية، ولا سيما الرسائل المتبادلة بين الحكومة المركزية في صكتو وولاية باوتسي، علاوة على المراسلات التي حرت في داخل ولاية باوتسي، كلها قد عثر عليها في حوزة موظف سابق من موظفي امارة باوتسي، ومن هنا يتبين ان المخطوطات تتعرض للصياغ، او تقع في ايد غير امينة، نتيجة لتحية القائمين بالمهام الرسمية من وظائفهم او وفاتهم، او ايلولة المناصب من شخص الى آخر، ومن عائلة الى عائلة أخرى، كل اولئك دو تأثير بالغ يحرم عنه صياغ المخطوطات او يعرضها للتلف، مما يقتضي احراء بحث منظم قائم على عناية ودراية لجمع هذا التراث

وكذلك أدت الحروب الى فقدان مخطوطات شتى ولا سيما الحروب التي دارت على فترة الاستعمار الفرنسي والانجليزي^٥ في عرب أفريقيا في الحء الاخير من القرن التاسع عشر الميلادي، مما نتج عنه احتفاء اثار علمية مكتوبة او اصطر العلماء المجودون الى الهجرة الى أماكن متفرقة، خاصة الشرق الاوسط

ان البحث العلمي المنظم عن المخطوطات في المكتبات العامة والخاصة في جمهورية السودان والمملكة العربية السعودية قد يقود الى اكتشافات مذهلة، متى تم القيام به في المستقبل، مع ان محاولات شتى قد بذلت لاستعادة مخطوطات من شمال افريقيا منذ بداية الستينات، لكن كاتب البحث يرى ان لا مباح من

٥- في أول عهد الاستعمار، عثر اللورد «لوعارد» على مخطوطات شتى في قصر امر كابو، اشكر المرحوم الاستاد عبد الله سميث على هذه المعلومة التي حساني بها

القيام ببحث جاد في دور الوثائق والمحفوظات بليبيا ومراكش والجزائر وتونس، كما ان المعلومات التي تجمعت لدى الباحثين منذ ثلاث سنوات تسبي عن إمكان الحصول على مخطوطات من بلدان غرب أفريقيا مثل مالي وفولتا العليا وجمهورية نين وغانا، وقبل ذلك السنغال على وجه التعيين، ولعل وجود دور العلم ومراكز البحث في هذه البلدان سيدعم هذا الافتراض ويقوي جاسه

أما دور التوثيق فهناك دلائل مبشرة على ان الحكومات المختلفة في غرب افريقيا قد أحدثت تولي التراث الثقافي عناية ملحوظة بجمعه وحفظه، ومركز أحمد بابا للتوثيق في تمكتو يقف خير شاهد على هذه الظاهرة، اد يصطلع هذا المركز بششاط متاير متعاوناً مع هيئة اليوسكو وغيرها من المنظمات العالمية لجمع التراث المدون بالعربية، الذي خلفه الباحثون، مم عاشوا في هذه المنطقة على مدى قرون

ويبدو ان حاب الفهارس هو اشد الحواب معابة للاهمال، فباستثناء مشروع البحوث التاريخية لشمال نيجيريا في زاريا ومركز البحث العلمي بجامعة كانو، ودار الوثائق في صكتو، فاننا لا نجد أي مركز آخر يعني بتوثيق التراث المدون بالعربية وفهرسة محطوطاته على أساس منظم ووفق المقومات العامة للتصنيف والفهارس، ومن قبل قيام هذه المراكز توفر مركز الوثائق العربية بجامعة انادان على طبع فهارس مردانة بالتعليقات، لما يقتنيه المركز من وثائق، ولكن منذ عام ١٩٧٦م، لم يعد هناك ما يدل على ان هذا المركز الرائد ما يرال يواصل صنيعه الاول.

ولقد اوفدت شعبة التاريخ بجامعة أحمدو بيلو براريا، كاتب هذا البحث مرتين خلال فبراير ١٩٨٠م ومارس ١٩٨١م، الى جامعة نيامي في جمهورية النيجر، بالتعاون مع معهد بحوث العلوم الانسانية، وذلك لتقديم عون ومساعدة في المحالات التالية -

- ١- تنظيم مقتنيات معهد بحوث العلوم الانسانية من وثائق
- ٢- تنسيق مقتنيات المركز وفهرستها.
- ٣- الحصول على المخطوطات التي تتصل بتاريخ نيجيريا، عربية كانت او هوسية مدونة بالخط العربي

وقد دلت المرحلة الأولى من الفحص على ان هذه المجموعة من المخطوطات يمكن ان تقسم الى مجموعتين

١- مجموعة الرئيس السابق لمجلس النواب المرحوم بوبا هم وتصم ٢٥٧٥ مخطوطة.

٢- مجموعة المعهد، التي تحصل عليها الباحثون وغيرهم من العاملين وتصم ٦٤٧ مخطوطة

ان مجموعة معهد بحوث العلوم الاساسية «ارث» تعطي مساحة جغرافية تمتد من حدود دولة كام - بربو، وبلاد الهوسا، وتمتد شمالا الى أهير وحرام النيجر وأعلى البحر الى منطقة الصحراء، وذلك منذ القرن الرابع عشر الميلادي الى وقتنا الحاضر، ويتناول هذا التراث شئونا مختلفة مثل استياء الممالك والدويلات، والعلاقات الخارجية للممالك فضلا عن العلاقات الداخلية لتلك الممالك، كما يتضمن مادة حصنة عن العلوم الاسلامية من فقه وتفسير وتصوف وتوحيد وغيرها من العلوم، كما ان بعض هذا التراث مستجلب من شمال افريقيا والشرق الاوسط ومن جهة اخرى تعكس هذه المجموعة المكانة الجغرافية والسياسية لدولة النيجر الحالية وان أحراء واسعة - مما يعرف بجمهورية النيجر الآن - ولا سيما الجزء الغربي، قد عرفت منذ عهد بعيد تنسيعيتها السياسية للسلطان الحاكم في مملكة مالي تم مملكة سنغي من بعد، وتزعم بعض المصادر ان حفدة (سي علي) و (أسكيا الحاج محمد) يعيشون الآن في النيجر وقد جمع الباحثون في مركز «ارث» مخطوطات كثيرة من تأليف علماء سعي

ومن بين الاماكن التي جمعت منها المخطوطات نذكر منطقة «أهير» التي اشتهرت بنشاطها العلمي واحتفاء اهلها على مر القرون وهي تقع الآن في جمهورية النيجر، وكان يسكنها الطوارق في القرن السادس عشر الميلادي، وهم ينقسمون الى خمس مجموعات تمثل دويلات متألفة في نظام موحد يعكس التركيب الاجتماعي للطوارق، اتخذت مملكة «أهير» من أغدس عاصمة لها، حيث اقيمت في منطقة في منطقة استراتيحية، تربط سعي بالجزء العربي من بلاد الهوسا جنوبا، وفي الشمال الشرقي اتصلت بليبيا وقد توطدت علاقاتها الثقافية والسياسية والتجارية بدويلات الهوسا، مثل كسي، زمفرا، وغوبير، غير ان العلاقات السياسية إتسمت بالتوسع الاقليمي، والتحالف، والتحالف المعاكس، والسيطرة على طرق التجارة، وشبكة المواصلات كما نهض الطوارق باداء ادوار

مختلفة، أبان حركة الجهاد- التي قادها عثمان بن فودي، اما بالتأييد واما بالمعارضة، وفقا لمقتضيات المصالح السياسية والاقتصادية
فلا غرو ان شملت مجموعة «ارش» مخطوطات عن نشأة سلطنة «أهير»
وتطورها والنظام الاجتماعي للطوارق، ومكانة أهير كحلقة اتصال عبر الصحراء،
بين تمبكتو ومصر، منها مخطوطة عنوانها «تاريخ أهير» كتبها أبو بكر بن طاهر
بن تاشي عام ١٠٦٧هـ^٦ - ١٦٩٦م، تناولت - بين ما تناولته - العلاقات
السياسية بين أهير ودول الهوسا كبي، وزمفرا وعويبير، كما تعرضت للنزاع
الذي دار بين مجموعات الطوارق، وصراعها الداخلي بعضها بعضا، الى جانب
المامها بقضايا اجتماعية مثل القحط، وتسجيلها لوفيات الاعلام، كما حوت
معلومات مفيدة عن الحج مخطوطة اخرى عنوانها «أصل سلطنة أهير»^٧ لكاث
مجهول، توفرت على تبيان تاريخ أهير، ومخطوطة ثالثة عنوانها صسط- تاريخ
سلاطين أهير أشبه بفهرس لأولئك السلاطين

هناك مخطوطات مصنفة في القرن التاسع عشر الميلادي، اهتمت بعرض
العلاقات السياسية بين خلافة صكتو ومملكة أهير حتى نحو عام ١٨٤٠م من
بينها مخطوطة تسمى رسالة من الشيخ عثمان بن فودي الى أمير أهير، واخرى
رسالة من أمير المؤمنين أبي بكر عقيق في صكتو الى طوارق «جامالا» يذكرهم
بما عقده من عهود مع خلافة صكتو

ان البحث الميداني النشط الذي اضطلع به دحيو هاماني الرئيس السابق.
لمركز «ارش» بغية جمع المخطوطات على مدى عامين، قد ظفر بنتائج مثمرة
حديثة بالاعتبار

ومن الدويلات المسلمة العريقة التي قامت في داخل جمهورية النيجر الآن،
سلطنة (دمغرم) ذات العلاقة الوطيدة بمملكة البرو ابان القرن التاسع عشر
الميلادي، فقد عثر كاث البحث - اثناء تنقيبه في مجموعة «ارش» خلال مارس

٦- انظر أبو بكر الطاهر تاشي، تاريخ أهير، NHRS، رزم ١٨٩/١٠

٧- انظر NHRS رقم ١٩١/١٠

١٩٨١م - على رسالتين الى تنيمو بن سليمان سلطان دمغرم^٨ من قبل الشيخ عمر بن محمد الأمين الكانمي والشيخ هاشم بن عمر الكانمي، تناولت الاولى خبر مسير قافلة من طرابلس الى دمغرم، ربما في طريقها الى بلاد البرنو والتالية حملت خبر وفاة الغلام «مَسْبَرْمَة - مصور» وتعيين خلف له هو «ما' عبد النسي» هاتان الرسالتان وغيرهما، تلقي الضوء على التطورات السياسية والاجتماعية والدبلوماسية، والعلاقات التجارية بين دول شمال افريقيا من جهة ودول بلاد السودان الاوسط من جهة اخرى

ولم تقف جهود الباحثون عند حدود دولة النيجر، بل تدل القرائن والبراهير على دهاب الباحثين في رحلات ميدانية وراء الحدود الى أربع دول، هي جمهورية نيجيريا وفولتا العليا ومالي وموريتانيا

فكان ان عثر كاتب البحث على مصنفات دونها علماء من نيجيريا هي
١- سدة في ذكر أوصاف بلاد اداماوا لعبد الله الكنوي، عن تاريخ امارة اداماوا

٢- تسميات الاخوان لأمير كانو ابراهيم دابو، عن فضائل الطريقة التجانية ومناقب مؤسسها الشيخ أحمد التحاني

٣- الواردات القوية في المزارات الكانوية، عن قباب الاولياء والترعيب في زيارتها، صنفه محمد ناصر بن محمد الكنوي
٤- تقييد أحبار جماعة الشيخ الدين بكانو لمحمد بن صالح، قاضي أمير كانو، ويعود تاريخ الكتاب الى عام ١٢٨٨هـ، يؤرخ للجهاد في كانو، انان القرن التاسع عشر.

٥- مختصر الآثار الكنوية من الكاودوية الى الفوداوية لمؤلفه محمد بن آدم الفندكي الفلكي الكنوي، ويهتم بالتاريخ السياسي والاجتماعي لمدينة كانو، منذ عهد بغودا الى ايام الجهاد

٨- عهد «تنيمو» يحتمل ان يكون واقعا بين ١٨٥١-١٨٨٥م وقد حفل بالتوسع على حساب البرنو، انظر

Abdulkadir Benishaikh, «the 19 Century Galadimas of Borno» in: studies in the History of preclonial Borno, ed B Usman and N. Alkali, Zaria 1983, p 149.

٦- الكتاب المشهور المسمى «تاريخ أرباب هذا البلد المسمى كانوا» الذي اشتهر باسم «KANO CHRONICLE».

ان أهمية مخطوطات «نيامي»^٩ هذه تكمن في انها تقدم خير عون للباحثين الذين يطمحون الى تحقيق مثل تلك المصادر ومقارنتها
ان هناك فهارس شتى تتضمن عدد كبيرا من ملوك الهوسا، علاوة على وجود مجموعة كبيرة من المخطوطات التي تحتشد فيها معلومات جمة عن تاريخ «غوير وكبي»

كما ان البحث الميداني الذي نهض به الباحثون في جمهورية فولتا العليا، ولاسيما منطقة «لييتاكو» قد أدى الى العثور على مخطوطات كثيرة، من بينها رسالة تلقي أضواء كاشفة على العلاقة بين امارة «غُند» «وليتاكو» كتبها أمير «غُند» مالك بن محمد بن عبد الله بن فودي^{١٠} جاء فيها «من عند الله الحافظ، الأمير مالك بن الامير محمد، رحمه الله، الى المحترم العامل أمير ليتاكو حسيبا الشيخ «سيكو» جعل الله جماعته أمة طافرة، أما بعد

فانا نعرّي أنفسنا وبعريك في أخينا أمير حنف عمر الله له ورحمه، فان كل الجماعة قد أجمعوا علي وبايعوني على اقامة كتاب الله وسنة رسوله (ص) ونحس بدعوك لتأتي وتشاركين لك هديتك الكريمة التي وصلت اليها، حفظك الله ورعاك والسلام^{١١}

ومن بين المجموعات محطوطات مستجلة من الصحراء، ولا ريب ان للتناقض، تقاليد راسخة في مجال التأليف والنشاط الفكري، ومن بين تلك المخطوطات واحدة عنوانها ارالة الريب والشك والتفريط في ذكر المؤلفين من أهل تكرور والصحراء وهي معجم مفهرس، لتراجم طائفة من علماء التكرور والصحراء صنفه أحمد بن أبي العربي وكتاب اخر هو التلخيص المفيد على رسالة اس ابي زيد

٩- كل هذه المخطوطات سيرد ذكرها في البشارة غير الدورية للمركز

١٠- اطر مالك بن الامير محمد، رسالة الى أمير ليتاكو تسحو، NHRS رقم

X ١٨/١٨٧

١١- Abdulkadir Zabadi, the Career & Correspondence of Ahmed Al-Bakky of Timbuctu, PH D Thesis, London 1974 p 34.

القيرواني لمحمد الأمين بن عبد الوهاب الموريتاني، واحد من المؤلفات الكثيرة التي جمعت من الصحراء ولعل أكثر مظهر تميزت به مجموعة بياضي على سائر مراكز الوثائق في غرب إفريقيا، بل على مراكز الوثائق والمخطوطات في العالم قاطبة، هو اقتناؤها لمجموعة من المخطوطات الصوفية التي صنفها شيوخ الصوفية في غرب إفريقيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

وهناك طريقتان صوفيتان سائدتان مردهرتان في غرب إفريقيا في دينك القربين، هما القادرية والتحانية، القادرية أسسها في العراق عبد القادر الجيلاني ١٠٧٧-١١٦٦م وفدت إلى غرب إفريقيا قادمة من شمال إفريقيا ربما في القرن السادس عشر، وسادة القادرية في هذه المنطقة هم الشيوخ «الكنتيون» وتسبب بعض المصادر الفصل في انتشار الطريقة في شمال إفريقيا إلى مريد «كنتي» هو الشيخ عمر الشيخ ت ١٥٥٣م الذي اندرج في سلك الطريقة إبان إيدائه فريضة الحج^{١٢} تم بدأت الطريقة تروج منذ القرن السابع عشر ويتسع مجال انتشارها في خطى حتيية في أواسط حوص «النيجر» بفضل جهود الشيوخ من عائلة «الكنتي» لكن ترسيخ حذور الطريقة وصيرورتها صاحبة المكانة الأولى قبل ظهور الطريقة التحانية قد تأتي في أواخر القرن الثامن عشر، ويعزي الفضل في ساء الطريقة، على هيئة جماعة منظمة إلى الشيخ سيدي المختار الكنتي ت ١٨١١م^{١٣}

إن قادة الجهاد الإسلامي الذي تشمل بلاد الهوسا إبان القرن التاسع عشر هم من مريدي الشيخ الكنتي، إذ حرصت حركة الجهاد في صكتو على تأكيد ولائها للشيوخ الكنتيين المقيمين في تمكتو، ووطدت علاقات حميمة معهم^{١٤} وهذا أمر ين يتجلى في المواررة المعنوية التي إيداهها الشيوخ الكنتيون نحو حركة الجهاد، جاء في كتاب اتفاق الميسور لمحمد بلو أن سيدي المختار الكبير

١٢- نفسه ص ٢٤١ - ٢٤٢

١٣- A A Batren, «An Interduutory Note on the Impact of Sidi Al-Muktar Al-Kunti (*929 - *8*) on West African Islam in the *8 & *9th Centuries» JHSN, VOI VI, 4, *973 pp 347 - 350

١٤- هذه العلاقة الحميمة ييم عنها خطاب محمد بلو إلى محمد المختار الكنتي، بعد عام ١٨١٧م، ويكشف عن رعة شديدة في توشيح عرى التعاون الروحي والاجتماعي والاقتصادي مع الشيوخ الكنتيين

الكنتي قال في مرة من المرات ان الأولياء الكمل في ذلك الزمان ثلاثة، أحدهم عربي يقيم في مكان ما وراء بلاد الشام، والثاني «فلاتي» يعيش في بلاد السودان ويدعى عثمان بن فودي هو نور خاتم النبوة الذي يوجد في رسول الله (ص) عند كتفه الايسر^{١٥} اما الطريقة التجانية فقد ادخلها الى غرب افريقيا الشيخ محمد الحافظ ت ١٨٢٠م وهو شيخ مغربي قدم من بلاد الشنقيط، ثم بدأت الطريقة تنتشر في بطة، حتى عبرت الصحراء ووصلت منطقة فولتا^{١٦} غير ان شهرة الطريقة في غرب افريقيا ترجع الى جهود الشيخ عمر الفتوتي ت ١٨٦٤م، الذي حول الطريقة التجانية من طريقة صوفية وادعة مسالمة الى حركة مسلحة نجحت ايما نجاح في انشاء دولة تيجانية اسلامية بمنطقة فولتا وما وراءها.

ولعله من المقبول ان يقال ان انتشار التجانية في غرب افريقيا تم على حساب القادرية التي هتت بقيادة الشيخ احمد البكائي لمواجهة الطريقة الحديدية الوافدة ومقاومتها مقاومة عنيفة الى حد ما، وهذا الصراع بين الطريقتين أترى المكتنة الاسلامية بما حواه من صراع فكري وجدل وتحد

لقد حوت مجموعة «ارثس» مخطوطات كثيرة كتبها رعيم الطريقة القادرية الشيخ المختار الكنتي، ومن الممكن وصف مؤلفاته بأنها اهتمت بالحجاب التربوي، وحيحت الى وضع الاساس الروحي للطريقة في غرب افريقيا، بتصنيف الادعية والاوراد والاذكار بهدف تربية المريدين وتسليكهم في الطريقة، ومن تلك المؤلفات، نذكر هذه المخطوطات -

١- الفتوحات الكونية الشرعية

٢- العلم النافع

٣- فتاوى الشيخ المختار الكنتي

١٥- محمد بلو، اعناق الميسور، طبعة ويتش، لندن ١٩٥٧ ص ٢٧

١٦- see Omer jah sufism & Nineteenth century jihad Movement in the Western Sudan, acase study of Alhajj Umar Al-Futi's philosophy of the jihad and its soual bases, PHD thesis, Mcgill July 1973 P 118

ومن مؤلفات الشيخ المختار الكنتي الصغير

رسالة الى أمير المؤمنين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن سعيد القلاني «أحمد لوبو»، ويظهر أن نشاطهم الفكري قد بلغ أوجه عند النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حينما بدأت الطريقة التحانية النامية تشكل خطراً على كينونة الطريقة القادرية، وهي يومئذ الطريقة الوحيدة في حوض النيجر وأعالیه، مما هو حلي بين في تأليف شيوخ القادرية مثل محمد بن محمد المختار غير أن أكثر هؤلاء التسيوح اسهاماً في نقد الطريقة الجديدة الواعدة أي التحانية، وتبيان أهليتها من الناحية الشرعية هو الشيخ الكنتي بن المختار الكنتي، ومن مؤلفاته، حدد كتاب بصيحة الاولاد والطلبة من الدخول في طريقة رنادقة المتصوفة الجاهلاء، ومن هذا الكتاب نعرف أن موقف القادرية من التجانية يتسم بالحزم الناحر ولا يقلل المساومة والتراخي

ومن مؤلفات الشيخ أحمد الكنتي هذه المخطوطات

- ١- تنكية الكنتي
- ٢- رسالة في الرد على التحانية
- ٣- رسالة الى أحمد بن أحمد الفلاني، عن الرحالة «سارث»^{١٧}
- ٤- رسالة الى الحاج عمر الفتوي

وللتجانية تراث صحم في هذا المجال، واهمه ما وصفه الشيخ أحمد التحاني اس بابا العلوي الشنقيطي، مثل كتاب منية المريد الذي كتبه عام ١٢٨٩هـ نظم فيه سيرة الشيخ أحمد التجاني، ومن مؤلفات شيوخ التجانية التي تسترعي الانتباه مايلي -

- ١- تسمية الاخوان في ورد الشيخ أحمد التحاني
- ٢- الأسرار المباركة «في فضل الطريقة التجانية».
- ٣- أدعية وأوراد وأذكار.
- ٤- شروط ورد الشيخ أحمد التحاني *

١٧- تصدى الشيخ أحمد الكنتي لحماية الرحالة الالامي «سارث»، اما الشيخ أحمد بن أحمد الفلاني فقد جهر ناداة ذلك الموقف وعارضه بعنف، ذلك لأن سارث في رأيه كافر يحب قتله، ودمه هدر، لمريد من التفاصيل انظر

٥- مدح الشيخ احمد القجاني

٦- في كيفية عقد الاوراد

ان مجموعة «ارث» تضم نحة جيدة من المؤلفات المهمة في مجال العلوم الاسلامية مثل متون المذهب المالكي الاحصري، العثمانوية، رسالة ابن ابي ريد القيرواني، ومختصر خليل بشروحه المختلفة، مثل شرح المختصر لاحمد س محمد الدردير، وكتب التوحيد، والمدائح كبرده البصري والاوراد كدلائل الخيرات، وكتب البلاغة والنحو والعروض، وكتب الادب كمقامات الحريري، والمعلقات، وكتب السيرة وكتب الحديث وتروجها مثل شرح لباب الحديث للسيوطي^{١٨} ومعظم تلك المؤلفات مدون بالعربية الا جزءا قليلا كتب بالهوسا، وعلى عكس النظام السائد في بلاد الهوسا، من توفر عدد كبير من المؤلفات بالفلاية، فان مجموعة بيامي قد خلت من المؤلفات المدونة بالفلاية

وفي الختام لاند من وقفة عن توثيق المجموعة، لمعرفة مدى اصالتها، وقد اقتنع كاتب هذا البحث بعد فحص متعمق الى انه لاشك في ان ٩٩ بالمائة من مجموع المخطوطات، صحيح مبرأ من الريف والتدليس، لانها اما ان تكون بحط المؤلف نفسه، واما ان تكون بحط باسح من النساخ الموثوقين

وفي مواضع كثيرة نجد ان دور الوثائق في ييجيريا تصم بسحا مختلفة من كل كتاب يمكن ان يعثر على مخطوطة له في مجموعة «ارث» تقريبا، مما يثبت اصالة هذا التراث ولنا ان يذكر هما حالة واحده فيها تزيف، حيث عثرنا على كتاب يدعى كتاب المسائل منسوب الى الشيخ عثمان س هودي

كما ان المخطوطات التي أرخت للدويلات وتكوينها مثل كني، عوير، الح من الدول القائمة داخل الحدود الحالية لدولة النيجر اما هو تاريخ اصيل قائم على الروايات الشعبية التي جمعها المؤرخون المحليون وعوا بتدوينها في هذا القرن

١٨- اصطلاح العلماء المحليين بكتابة تاريخ مناطق معينة، ليس أمرا بدعا يقتصر على جمهورية النيجر محسب، فان الاداري البريطاني «المر» قد دأب على تكليف العلماء المحليين في شمال نيجيريا بكتابة تاريخ جهات معينة، من الجهات والمناطق التي يعنى بها

الاسلام والانثروبولوجيا

محمد حسين دكروب*

١ - الانثروبولوجيا ... الهوية والسؤال

يعود المفرد الى أصل يوناني وينقسم قسمين *Anthropos* أي الانسان *Logos* أي العلم، فالانثروبولوجيا إذن هي علم دراسة الانسان. بهذا التحديد العام تعني الانسان في مختلف أشكال ارتقائه وتطوره وانتظامه على مختلف الأصعدة، من الفيزيولوجي السلالي الى الايديولوجي مروراً بالاقتصاد؛ والسياسي والقراي بلوغاً للرمزي الاسطوري والمعتقدي الديني. انها الامكان المفتوحة حتى الآن لايحاد فعل الترامس بين الايقاع التاريخي لحركة الكائن البشر: الشمولية مع ما حوته من ولادات عسيرة لحالات الاحتماع الانساني المتنوع (بدو العيف، القسر، السلطة، الانتاح ووسائله التبادل والزواج، الأعراف الطقوس والرمزية الح)، وخصوصية الأمان اللاحركي، الدهري حيث للذاكرة وحدها إمكاني الفعل في دورة الزمن التكراري.

للانثروبولوجيا إذن طموح كلي، شمولي في النظر الى الانسان وذلك بقدر ما تتيج خاصية التنوع الحصري والاختلاف الثقافي من رؤية كيف السبيل الى هذا الهدف وما هي خاصية السياق التاريخي الذي جعل من هذا الميدان علماً يختص بدراسة م يسمى بالشعوب «الدائنية»، المادون تاريخية حيث التدوين المكتوب يختفي أما،

* محمد حسين دكروب استاذ في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية له ابحاث ودراسات عديدة اخرها

الحضور الدائم لفعل التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل (الذاكرة) لقد تحفظنا منذ البداية حول استعمال مصطلح «البدائية»^(١) وصفاً للشعوب التي تتناولها الأنثروبولوجيا بالدراسة، لقد وصعنا بين مزدوجين حذراً وتنبهاً لعدم جوار ومشروعية قياس درجة التطور عند بعض الشعوب بالنسبة لما هو حاصل عند شعوب أخرى فمجرد تسمية هذه الشعوب «بدائية»، يكون قد لحأنا الى حكم تقييمي مسبق بصدد هذا «الآخر» المختلف بسنة لما «نحن» عليه من حال، مما يدفع بنا للتساؤل نسبة الى أي مقياس هذا «الدائي» هو «بدائي»؟ واستناداً الى أي منظور علمي أو تاريخي أو أخلاقي يستطيع العلم – أي علم إنساني – اللجوء الى قياس «الآخر» انطلاقاً من الدات؟ ذلك ان كل جماعة بشرية تتطور بسنة لما يمليه عليه نسقها الحضاري الخاص من محددات ومن حركية تاريخية (مرئية كانت أم كامنة، متسارعة أو بطيئة) وهذه الظروف (ظروف التطور) هي قطعاً محتلفة ومتنوعة بمقدار اختلاف وتنوع أنماط انتظام الاجتماع السري والحضاري لقد شكلت قصية الاختلاف الانساني المتنوع الايقاع حضارياً حتى الآن إحدى أهم الاشكاليات الكبرى التي تواجه ميدان الأنثروبولوجيا انطلاقاً من الرد على السؤال التالي «هل يعترف بشرعية الاختلاف الانساني المتنوع (عمومية أو كيونونة هذا الاختلاف، لا خصوصيته) أم لا؟» أو كيف «ستطيع الوصول إلى صيغة معقولة من المراجعة بين «الدات» و«الآخر» في أشكاله المختلفة، بين الهوية «الشمولية» للسان و«خصوصيته»، بين الحصار «الأم» وباقي الحضارات؟

ماهي المعابر التي تسمح لنا بالدخول الى دائرة الحواب «الاشكالي» عن هذا السؤال؟ وهل يسمح بمطلق «التسوية» الحضاري الذي يتحدث عنه كلود ليفي شتراوس بتسهيل المهمة؟ «إن الانسان الحديث مأخوذاً بين الرغبة في إدانة التجارب التي تواجهه فعلياً وبين إنكار العروقات التي لا يستوعبها ذهنياً، يلحاً إلى مئات التأملات الفلسفية والاجتماعية محاولاً عتاً إقامة تسويات بين هذه الاستقطابات المتناقضة، غير قادر على ان يأخذ بعين الاعتبار تعددية الثقافات، عاملاً على إلقاء ما تحتويه من

(١) يعتبر Compton ان كلمة «البدائية» استخدمت لتصف نوعاً معيناً من التركيب الثقافي أو من الثقافات المختلفة عن الثقافات التاريخية والمعاصرة المتمثلة للعالم الغربي كما كان الأنثروبولوجيون يعتقدون ان تلك الثقافات «أدنى» من جميع الثقافات الأخرى كانت كلمة «بدائية» تصف أي ثقافة «لا ترقى» لمستوى الثقافة الغربية
Compton, Carl B, «The Concept of Primitive Applied to Art» Current Anthropology, Vol. 6 :1965, P 432

ورد في كتاب «البدائية» اشلي مونتايو، ترجمة د محمد عصور، سلسلة عالم المعرفة مايو ١٩٨٢

سمات شائنة وصادمة بالنسبة إليه»^٢.

إن الأنثروبولوجيا تبدو في نفس الوقت بما هي مشروع - قديم حدا - (لكنه راهس على الدوام) وبما هي تخصص من ناحية أخرى لذلك فهي تتجاوز التجارب والتأملات الخاصة وتتحه نحو تأسيس علم للانساني ناظرة الى الانسان بما هو حالة تنوع وتعامل مع ما يستتبع ذلك من بحث دقيق عن مختلف المواصفات المشتركة والمقطعة بين كل أشكال الانتظام البشري المتعارف عليها بتعددتها التاريخي والجغرافي إنها تعمل بالتالي على وصف وتحليل الأساق الحصارية المختلفة (البني والتصورات) الخاصة بالمجتمعات «البدائية» بهذا المعنى فان الأنثروبولوجيا تطمح لاكتساب الشرعية العلمية بما هي نمط في المعرفة «الخارجانية» للأشكال الحصارية «الأخرى»، إنها أداة لدراسة واكتشاف مختلف المؤسسات والممارسات التي يعايشها الكائن البشري مع ما تولده من أنساق الفكر والرموز والطقوس المرادفة لحركيتها.

ومن وجهة نظرا كمسلمين، فانه من الضروري إعادة انتاج ميدان الانثروبولوجيا، وذلك من خلال عملية معقدة وطويلة هدفها نقض الشروط التاريخية والمعرفية الاستعمارية المكونة له، بما هو أداة تعمل على استكشاف الأوليات التي تتحكم بالحركة التاريخية للمجتمعات «الأخرى» تمهيدا للسيطرة عليها، وبقص النقيض الموضوعي تاريخيا على هذا الاتجاه والمتمثل فيما يسمى بالأنثروبولوجيا الماركسية الهادفة هي أيضاً بدورها الى دراسة هذه الأوليات داخل المجتمعات «الحامدة» تاريخياً وذلك باتجاه «دفعها ومساعدتها» على السير في طريق النمو البقيص تاريخياً للرأسمالية أي الاشتراكية. إسي أرى ان الأهمية القصوى يجب ان تصب اليوم «وذلك ضمن عملية إعادة انتاج الميدان الانثروبولوجي بما يحتوي من مفاهيم نظرية ومناهج مختلفة ونتائج ، باتجاه القيص على المحددات التي تتحكم بحركة الاحتماع الاسلامي بما يحتويه من تشكيلات إجتماعية مختلفة، قرابية عصبية، مللية مذهبية وطائفية، عرقية حضارية، اقتصادية سياسية وثقافية إن هذه العملية يمكن ان تتبح لنا انتاج معرفة معمقة في المجال الداخلي للكتلة البشريية الاسلامية، يمكن لها وحدها المساعدة في صياغة أنثروبولوجيا تدرس هذه المجتمعات ليس بهدف السيطرة الاستعمارية عليها ولا بهدف فرض نموذج تاريخي شمولي لتطورها (الماركسية)»

نحن نعيش جملة من الظواهر الاجتماعية، من العلاقات والمستويات المختلفة (سياسية، إقتصادية، ايدولوجية، دينية، قرابية . الخ)، نطرح على انفسنا مهمة فهم هذه العلاقات والمؤسسات والظواهر التي تحيط بنا، المثقف المحلي يحاول ان ينتج النص النظري الذي يساعده على استيعاب «المُعاش»، وهو يعاين الواقع منهجياً انطلاقاً من خيارين. إما أن ينخرط هذا المثقف، مثقفاً عضوياً، بالمجتمع الأهلي المحلي بمعنى ان يعيد أو يستعيد جملة المفاهيم والقيم والأدوات المعرفية – المنهجية المُعاشة بما هي نتاج لحركة المجتمع الأهلي تاريخياً، وإما أن يلجأ الى النص السوسيو – أنتروبولوجي الأوروبي الذي أنتج في سياق الحركة التاريخية للنسق الحضاري الأوروبي، ليعيد انتاجه محلياً، مستعيناً بتقنيات «الصناعة النظرية التحويلية»، نموذجاً في تكون وتشكل وتطور ظواهر المُعاش.

هناك هاجس عند المثقف المرتبط بالنص الأوروبي، ان يماثل بين حالته الاجتماعية والحالة الاجتماعية للنص الذي يستعين به أو يستعيره، مثلاً في أوروبا هناك سياق تاريخي استقر بحركته المعاصرة على ما يسمى بنسق الدولة – الأمة، المثقف المحلي يرغب في أن ينظر للحركة التاريخية للنسق الحضاري الذي ينتمي إليه بما هي سياق يؤدي بالضرورة إلى نماذج الدولة – الأمة (شمولية القانون التاريخي أم تاريخية هذه الشمولية)^{١٩} طبعاً، الحقيقة الاجتماعية المُعاشة محلياً تتفقت من هذا النص أو تستعصي عليه، إذاً نحن أمام مواجعة^{٢٠}

إن المعاش الراهن يهتز بفعل الارتطام التاريخي المستمر بيننا وبين الغرب منذ الصدمة الاستعمارية الأولى مع ما ولدته على الدوام من إيقاعات متنوعة الأصداء للمغالبة والمقاومة إنها المواجعة بين أصالة المحتمّع الأهلي التاريخية المغلوب على أمرها (تنعية سياسية – اقتصادية للغرب، دولة إدارة، أجهزة وعسكر) بما تختزنه من عناصر مقاومة كامنة، (أدوات النظر والفكر والثقافة والفنون والآداب، وليدة الأعماق السحيقة للذاكرة التاريخية العربية – الاسلامية) وبين «حادثة» مجتمع «النخبة» الغالبة بما تختزنه من عناصر استقواء ظاهرة (أدوات النظر والفكر والثقافة والفنون والآداب، وليدة الأعماق السحيقة للذاكرة التاريخية الأوروبية) هنا المشكلة^{٢١} وهي مشكلة كبيرة جداً فالمثقف المحلي «الحديث» يحاول القيام على الصعيد «الايديولوجي» بمعناه الواسع، بما عجز العرب عن القيام به بواسطة حضوره المتعدد الأبعاد (عسكر، سياسة، إقتصاد الخ) تدمير الأنسحة الاجتماعية المُعاشة السابقة على دخوله

في الواقع، حينما نتناول المعاش الذي نحن منه بالدراسة بما تحتويه من سمات شائنة وصادمة بالنسبة للإنسان «الحديث» كما أشرنا سابقاً، مع كلود ليفي شتراوس (دين، قرابة، مذهب، ملل، طوائف، عشائر... إلخ)، فإننا لا نستطيع مقاربتها من الداخل فقط، أي انطلاقاً من تناقضاتها الداخلية، لاند لنا على الدوام كما يقوا شتراوس نفسه^٢ من اللجوء الى تفسير علاقاتها مع محيطها، وهي علاقات قائمة علم «التماتل» و«التنافر» في الآن معاً

٢ - الذاكرة والمعاش والنص

إن التوصل الى قراءة المُعاش الحصري الراهس من تاريخ الشعوب، تتوسط بالضرورة، إمكانية التوصل لقراءة السية التاريخية اللاشعورية للفكر البشري، وهذا الامكانية تحد تحولها الى فعل حقيقي عبر قراءة الأشكال الرمزية المختلفة التي تعد من خلالها الذاكرة الجماعية للشعوب عن جوهرها وكنهها الحصريين، بما هما إفراد دائم ومستمر لحركة التاريخ البشري نفسه، إن النص المكتوب هو أحد أشكال التعبير الرمزية دون أن يستتبع كونه الشكل التعبيري الرمزي الوحيد، طالما أن هناك نصاً آخر غير مكتوب هو النص المُعاش هكذا، فإن قراءة صحيحة في السق الحصري لكتل احتمالية بشرية ما، تفترض بالضرورة قراءة في النص الحصري لهذه الكتلة، سعدي التاريخي والمُعاش وبمختلف أشكال التعبير الرمزية عنه، وذلك بما هو (النص الحصري) يتاح للذاكرة الجماعية الشعبية متصلاً في أعماقها اللاشعورية السحيقة وبحس حيوياً يبدأ بقراءة الجماعات البشرية المختلفة على هذا الأساس، فإننا نكون قد بدأنا بقراءة أروع ما عندها

الثقافة وبقدر ما تتنوع الأساق الحصرية للشعوب وتختلف باختلاف تحاربها التاريخية، بقدر ما تتنوع أشكال التعبير الرمزية والنصوص الحصرية المحسدة لها النص الحصري ادس، هو مفتاح القراءة العلمية لما هو تاريخي ومعاش عدد الجماعات البشرية المختلفة، وبحس حيوياً يتناول جماعة حصرية محددة في الزمان والمكان، فإننا نكون بذلك قد انتقلنا من مستوى المعاينة المفاهيمية العامة لقوانين استقراء حركة تشكل الأنساق الحصرية، الى مستوى المعاينة «الانتولوجية» المباشر

لبنية الجسد الاجتماعي الحضاري الخاصة، بما يحتويه نسيجها الثقافي من سمات ومميزات وخصائص، هي نتاج للتاريخ الاهلي الخاص بالجماعة المحددة ولتفاعل أفرادها مع البيئة المحلية المحيطة، جغرافياً وثقافياً واجتماعياً، إنه النص الاهلي المحلي وليد التجربة التاريخية لطبيعة العلاقة المنسجمة حيناً والمتنافرة حيناً آخر، بين الداخل الحضاري الاهلي الخاص بنسق ثقافي محلي، وبين خارجه المتنوع، البعيد والقريب في الآن نفسه، بُعداً وقرباً حوهر نصوصه الحصارية التاريخية عن حوهر النص الاهلي المحلي المخصوص

إن مقولة النص الاهلي المحلي تستتبع في تعريفها الأكثر شمولية، الانسجام مع قواعد السلوك والقيم السائدة حضارياً واجتماعياً، محسدة في نص رمزي، مكتوباً كان أم غير مكتوب، تاريخياً لا شعورياً أم راهناً مرئياً، والانتساب الى النظام الخاص بالمجتمع والثقافة المعنيين، بالتالي العجر عن تصور هامشياً بدلاً لما يحتزنه هذا النص والقطع مع «التوجهات» العامة التي اكتسبت شرعيتها من التاريخ إن الذاكرة الجماعية الشعبية في بنية وجودها التاريخية اللاواعية، تفرض بهذا المعنى، إحترام المشروع الحضاري الأولي والأصلي، والتاريخ بحركة إرتقاءه وتطوره، تراه يختزن هذا المشروع الأصيل، عاملاً باستمرار على «استحضاره» من مكان «استقطانه» اللاواعي، «مُسقطاً» إياه على ما استجد في بنية وجود الذاكرة الواعية للرسم المعاصر، من اشكال انتظام للاحتتماع المشري

إن أوليات النص الاهلي المحلي، تعبر عن نفسها عامة، بمظهر أجهزة رمزية، دينية، اسطورية ومُعاشة، تُفسّر، تنرد وتمجد المجتمع والثقافة التي تشكل ركانئهما إن الاقرار والاعتراف بأن رمزية النص الاهلي المحلي ما هي سوى المرادف «للميثاق الاجتماعي الأساسي» وتحديد فعال في الوقت نفسه للعلاقات والقيم الاجتماعية السائدة، يعطي شرعية للتشكيلة السائدة بما تحتويه من نسق تتوزع فيه مختلف مستويات، الديني، القرابي، الاقتصادي، السياسي، إلخ باختصار، الاجتماعي تحديداً. إن النص الاهلي المحلي يعمل أيضاً انطلاقاً من وسائط أخرى، تلك التي تظهر في الحركية الاجتماعية، الممارسات التي تساهم في تكريس وإعادة توليد التطورات والأشكال والتداعيات الفكرية السائدة، إنه يعمل في الوقت نفسه، داخل البنى الفكرية الواعية والبنى الفكرية الأولية اللاواعية من الوجود الانساني، وفي داخل العلاقات والصلات المكونة للحياة الاجتماعية

إن شبكة العلاقات والقواعد المعبر عنها بلغة دينية مقدسة، والمتماشية مع نمط العلاقات والقواعد الأصلية بالمعنى التاريخي، لا يمكن تفسيرها بمجرد إعادتها الى

ميدان الميتافيزيقي أو الى نسق، قيمي أخلاقي ما، ليست هذه الطريقة التي تفسر وتعطي معنى ودلالة للنص الأهلي المحلي في تاريخيته، إنما ما يعطيه هذه الأهمية هو الاعتبار الذي يكرسه له المجتمع الحقيقي في مُعاشه الراهن

إن الديني المقدس هو صمانة للديني الرمزي، والايمان الديني المسجد عبر الالتزام بالقواعد الشرعية، التاريخية منها (النص الرمزي المعبر عن المشروع الحضاري الأصلي) أم المعاشة (النصوص الرمزية التفصيلية والحرثية المستوحاة من النص الأهلي)، إنما هو بالتحديد الذي يعطي للجماعة الحصارية المشترية إمكانية توحدها إن وحدة الجماعة حينما تأخذ شكلها المثالي والمقدس، تسمح باقامة نظام من التراتبية الوظيفية بين الأفراد المكوّنين لها وتحديد بمط لتورع الحقوق والواجبات الجماعية أو الفردية، إنها تسمح بادراج الانقطاعات والتعارضات الداخلية للجماعة في الهامش الثانوي نسبة لما هو رئيسي في انتظام وتشكل حركة إجتماعها. إن هذا الترابط بين الوظائف المختلفة يجد تفسيراً له في أن الأشكال الدينية والرمزية تدرج أصلاً في نسق واحد من المعتقدات، الفروض، الممارسات والتقاليد، من الرموز (النص الأهلي المحلي)

. نتابع القول، بأن ممارسة العبادات الدينية هي وسيلة للتعبير عن فعل الايمان بالنص الأهلي المحلي بسعديه الروحي والزمي إن الصلة التي تربط على مستوى الوعي بالوجود بين الجماعة هي رمها المعاصر وبين جماعة الاقدمين في الزم التاريخي (الرسل، الانبياء، والعلماء)، ما هي سوى الدلالة الرمزية عن فعل الالتزام اللاواعي الذي تختره الذاكرة الجماعية الشعبية، بالقواعد الشرعية الباطمة للعلاقات الاجتماعية المعاشة.

٣ - الانسان في الاسلام

ماهي المكاة التي تختصها النظرة التوحيدية القرآنية للانسان؟ بمعنى آخر، ما هو التعيين الفعلي للكائن البشري من شبكة الخلق الالهية الكونية، بالتالي ما هو التقرير الذي يحدد له دوراً في الدنيا وفي الآخرة؟ بعيداً عن كل الاتجاهات المعرفية الدينية التي عالجت موضوع الانسان، والتي راوحت في إستنتاجاتها حول تقديره وتعيين دوره في الحياة وما بعدها. بين اعتباره كائناً عضوياً مرداً أسيراً للنواميس الطبيعية والاجتماعية أو أنه مجرد مخلوق دنيوي تحتي منفصل عن سمو العالم العلوي الروحي المقدس، بعيداً عن كل هذا، انفرد الاسلام على أساس من رؤيته التوحيدية

وجود باعطاءه الانسان، تحديدا ومعنى ودورا، إنطلاقا من صفة الكمال الملائمة وحدة الوجود بكل مظاهر تجلياته، الطبيعية منها والالهية

لقد ورد في النص القرآني الكريم حول مسألة خلق الانسان، الآية التالية «إد قال يك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»^(٤) «إن الله العلي القدير، خالق الأرض والسموات . إله الكون يقول للملائكة بأن الانسان هو خليفته على الأرض، ومن هنا برز رسالة الانسان العظيمة حسب الاسلام فالانسان يؤدي رسالة الله ويقوم بمهامه على الأرض»^(٥)

إذن، ليس الانسان حالة إستلاية تخضع بالتالي لأحد العوامل أو المحددات التي تحدثنا عنها مناهج «الحدثة الأوروبية» في التاريخ والاحتماع، لا يتعين الانسان ويتحدد، أي أنه لا يدرك إنطلاقاً من عزه أو تعربه أمام «الاقتصادي» أم «السياسي» و «الايديولوجي» إلى ما هنالك من معايير تقزيمية للكائن البشري، تلتقي جميعها كما هو واضح على نقطة جعل الانسان مرتبها على الدوام، عاجراً لا حيلة له ولا خيار أمام قضان الحياة الإلإرادية، إنه خليفة الله على الأرض، وهو بهذا المعنى الكبير خارج عن أي نوع من أنواع التبعية ولأي «قوة اجتماعية أيا كانت، وإرتباطه حصراً بكل ابعاده بالوعي والارادة اللذين يسودان الوجود»^(٦) إنه في الرؤية التوحيدية للعالم لا يخاف «إلا قوة واحدة، وهو مسؤول أمام قاص واحد فقط» ويستدير بحوقلة واحدة ويوجه آماله ورغباته الى مصدر واحد الأمر الذي يتصم أن كل شيء آخر خاطيء وتافه، أي أن الاتجاهات المختلفة والمتعددة عند الانسان، وصراعاته ومحاوله ورغباته، كما آماله، هي باطلة وعقيمة. يعطي التوحيد الانسان إستقلالية وكرامة، لان الطاقة – وهي لله فقط بصفته الضابط الأعلى لجميع الكائنات – تدفع الانسان الى الثورة على جميع السلطات الزائفة وعلى جميع العقبات المخربة المتأتية من الخوف والجشع»^(٧)

لقد حدد الاسلام وعين تقديراً جديداً لكل التجربة الانسانية التاريخية والمعاشة، حدودها الداخلية (المجتمع الصغير الذي ينتمي إليه الانسان) والخارجية (علاقاته مع الآخر المنتمي لمجتمعات مختلفة) بحيث ان ردود الفعل الحميمة على كلمة الله من قبل الناس، أضحت المرتكز الجديد لتحويل وعيه من الزمن اللامالي الى الرمن التاريخي.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة

(٥) هكذا تكلم شريعتي، المرجع السابق ذكره ص ٢٢١

(٦) المرجع المذكور أعلاه، ص ١٧٠

(٧) المرجع المذكور أعلاه، ص ١٧١

إن إعادة إكتشاف الذات التي يتيحها الاسلام للمؤمن، إستنادا الى بساطته ومقاوته بالاضافة لتعريبها المحال الذي تتم فيه هذه العملية ضمن الجماعة العاملة على تنفيذ الأوامر الالهية، إن ما تقدم ذكره يشكل التحسيد التاريخي الفعلي للتجربة الاسلامية الحديدة على قاعدة الايمان بالله وبرسوله

إن يرى في هذا التحديد للانسان بما هو خليفة الله على الأرض، نوعا من التسامي والسمو في تعيين مكانة الكائن البشري بسنة لباقي الكائنات، بالتالي للمسؤولية الكبرى التي يضطلع بها في حركة الكيوبة الطبيعية والمشرية، وذلك انطلاقا من المستويات العلائقية التي تستتبع تحديده بهذا الشكل وتربط استطرادا بينه من جهة، وبين أحيه الانسان، الأرض او الطبيعة والحالق من جهة أخرى مع ما يترتب أيضا على هذا الربط من علاقات ذات جوهر معبوي محدد الاستحلاف بما هو العلاقة - الأساس من زاوية بطر القران الكريم لإسماء محمل العلاقات الكيوبة الأخرى. وعند تحليل الاستحلاف «يحد أنه ذو أربعة أطراف لأنه يفترض مستحلفا أيضا، لاند من مستحلف ومستحلف عليه ومستحلف، فهناك اضافة إلى الاسان وأحيه والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين علاقة الاستحلاف وهو المستحلف اذ لا استحلاف بدون مستحلف، فالمستحلف هو الله سبحانه وتعالى والمستحلف هو الاسان، أي الاسابية ككل الجماعة البشرية والمستحلف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها»^٨

في الحقيقة، إن الاسان على صوء ما تقدم من تمييز قرآني له، «هو الكائن الوحيد الذي بحكم تركيبه وبحكم بيئته وبحكم فطرة الله التي قرأناها في الآية الساقفة، كان مسجما مع هذه العلاقة الاجتماعية ذات الاطراف الأربعة والتي تصح أمانة وخلافة»^٩. بهذا المعنى فاما بحد من الحلي الواصح بستيحة الأمر، أن يشكل هذا الاسان وعلى قاعدة من هذا الفهم لكيويته، المحور الرئيسي في حركة المجتمع والتاريخ، ذلك أن «الجماعة التي يحاطبها الدين، ويتوجه اليها كل بني، تشكل العامل الرئيسي والمؤثر للتعبير الاجتماعي في نظر الاسلام على هذا الأساس يلاحظ ان المخاطبين في القران هم الناس، فالنبي مبعوث إلى الناس ويتوجه في خطابه الى الناس ويحيي على اسئلة الناس، فأما عامل التعبير والتحول والرقى أو الاحطاط فهم

(٨) السيد محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقران دار التوجيه الاسلامي، بيروت الكويت ١٩٨٠، ص ١٥ - ١٦

(٩) مقدمات في التفسير الموضوعي للقران المرجع السابق الذكر، ص ١١

الناس، بالتالي إن مسؤولية المجتمع والتاريخ تقع على عاتق الناس»^١.

قد يرى البعض فيما تقدم، نوعاً من التعيين الغيبي الميتافيزيقي للكائن البشري بأبعاده العلائقية الأربعة السابقة الذكر، بمعنى إعطاء الانسان بما هو حالة إستخلاف لله عز وجل على الأرض، دور الدينامية المحركة للزمن الاجتماعي والتاريخي العام، دونما اعتبار لوجود قوانين موضوعية تتحكم بهذا المسار بالاستقلال عن فعل الانسان وإدراكه، لكننا نرى أن قاعدة هذا الفهم الخاطيء، ناتجة في المقام الأول، عن إدراك ملتبس لماهية النص القرآني الكريم، بمعنى تحميله جوهرأ منفصلاً ومعزولاً عن التاريخ، مسقطاً عليه بتغيب لما سنته التحرة الانسانية بخلاصتها السابقة من نواميس وقوانين؛ وفي حقيقة الأمر، فإن النص القرآني أُنعد ما يكون عن هذا المعنى الملتبس، إذ أنه «قاوم النظرة العفوية أو النظرة العيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث، الانسان الاعتيادي كان يفسر أحداث التاريخ بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسرها على أساس الصدفة تارة وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية وقاوم هذه النظرة الاستسلامية ونبه العقل البشري إلى هذه الساحة لها سنن ولها قوانين وإبه لكي تستطيع ان تكون إنساناً فاعلاً ومؤثراً لابد لك أن تكتشف هذه السنن، لاند وان تتعرف على هذه القوانين»^{١١}.

إننا هنا بصدد مسألة منهجية معقدة، لا يمكن فهمها واستيعابها إلا على ضوء المنظور التوحيدي الاسلامي في تعيين الكينونة الطبيعية والبشرية التاريخية لمسار الأشياء والأحداث، ذلك ان المعاينة المنهجية التوحيدية، وعلى خلاف ما عداها من مسالك نظر مثالية بغربتها عن الواقع التاريخي وقوانينه، لا تبدأ محاكاتها للتاريخ انطلاقاً من النص بل من واقع الحياة، إن هذا المحى التوحيدي «يركز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الانساني حول ذلك الموضوع من مشاكل وما قدمه الفكر الانساني من حلول وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ، ثم يأخذ النص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة للنص دور المستمع والمسجل فحسب، بل لي طرح بين يدي النص موضوعاً جاهزاً مشرقاً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشيرية ويبدأ من

(١) هكذا تكلم علي شريعتي، المرجع السابق ذكره ص ١٥٩

(١١) مقدمات في التفسير المرجع السابق ذكره، ص ٥٨

النص القرآني حواراً،^{١٢}

إذن، القراءة المنهجية التوحيدية للتاريخ، ليست عملية استحواص سكوني لنص يزخر سلفاً بكل جواب عن صيرورة حركة الواقع والحياة، إنها عملية حوار تساؤل فيه الواقعة التاريخية المحددة للنص القرآني محاولة إستلهاهم أفكاراً تساعد على الجواب وذلك بما هو (أي هذا النص) محصلة تعبيرية عن السنن والقوانين الموضوعية لخاصة التجربة الانسانية الكبرى في رمبها التاريخي الغابر، وبما هو تمثل لعبر واستنتاجات تساعد على كشف أفق المستقبل؛ إن القرآن الكريم بهذا المعنى «يلتحم مع الواقع، واقع الحياة، لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي الى القرآن، لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي في القرآن فيكون عملية منعزلة عن الواقع، بل أن هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوءه الاتجاهات الرمانية بالنسبة ذلك الواقع، ومن هنا تنقلى للقرآن حينئذ قدرته على القيمومة والعطاء المستجد^{١٣}

على هذا الأساس من الفهم تتحدد إدس، الرؤية القرآنية التوحيدية في النظر الى مسألة دور الانسان بالمعنى الفردي ودور الناس بالمعنى الجماعي في عملية التعبير والتحول والتطور التي تشهدا ويشهدا مسرح الحياة ببعديه التاريخي والاجتماعي، وإستطراداً بقول، إن النص القرآني الكريم قد بلغ من سمو الرؤية التاريخية ما يتخطى بعمقه، وبدلالته أكثر النظريات الحديثة في قراءة المجتمع والتاريخ؛ ذلك أن هذه الأخيرة، نراها تنطلق من محصلة تجربة حضارية تاريخية محددة، لتوليد معايير في النظر وفي تحديد السنن والقوانين التي تحكم بصيرورة تطور الأساق البشرية المختلفة، ذات طابع شمولي كوني، ملعية بالتالي كل «الاستثناءات» التعبيرية «الأخرى» عن محال المساهمة التاريخية في صياغة قوانين التطور والارتقاء، بينما حدد أن النص القرآني الكريم وفي صياغته للسنن والقوانين التي تحكم حركة التاريخ الشري، يأخذ في عين الاعتبار والحسان كل التجارب الشرية الحضارية خصوصياتها، كعناصر أساسية ترهد في مسارٍ بهر الحضارة الشري الكبير

(١٢) المرجع السابق ذكره ص ١٩

(١٣) المرجع السابق ذكره ص ٢١

فمن الآيات الكريمة التي أعطيت فيها الفكرة الكلية، فكرة أن التاريخ له سر وضوابط ما يلي - لكل أمة أجل إذا جاء أهلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون^{١٤} - وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون^{١٥} - أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وإن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون^{١٦} - يبدو واضحاً للعيان من خلال هذه الآيات الكريمة أن «الأجل أضيف إلى الأمة، إلى الوجود المجموعي للناس، لا إلى هذا الفرد بالذات، إذن هناك وراء الأجل المحدود المحتوم لكل إنسان بوصفه الفردي، هناك أحل آخر وميقات آخر للوجود الاجتماعي لهؤلاء الأفراد، للأمة بوصفها مجتمعاً ينشئ ما بين أفرادها العلاقات والصلات القائمة على مجموعة من الأفكار والمبادئ المسندة مجموعة من القوى والقاطليات هذا المجتمع الذي يعبر عنه القرآن الكريم بالأمة هذا له أجل، له موت، له حياة، له حركة، فكما أن الفرد يتحرك فيكون حياً ثم يموت كذلك الأمة تكون حية ثم تموت وكما أن موت الفرد يحصع لأحل ولقاسون ولناموس كذلك الأمم لها أقبالها المضبوطة وهناك نواميس تحدد لكل أمة هذا الأجل»^{١٧}

إلى هنا، تتبلور أمامنا الرؤية التوحيدية القرآنية في تعيين مسار حركة التاريخ المحكوم بقوانين موضوعية تدرج حركة الأمم والأساق الحضارية المختلفة في إطار نواميسها، وتتحدد بالتالي عملية نشوؤها وتغيرها واندثارها على أساس من سببها، وحينما ننظر إلى هذه العملية التعبيرية التي تمر بها مختلف الأمم «بوصفها تجسيدا بشريا على الساحة التاريخية مترابطاً مع الجماعات والتيارات الأخرى التي تكثف هذا التجسيد والتي تؤيد أو تقاوم هذا التجسيد، حينما تؤخذ العملية من هذه الراوية تكون عملية بشرية، يكون هؤلاء أساساً كسائر الناس تتحكم فيهم إلى درجة كبيرة سنن التاريخ التي تتحكم في بقية الجماعات وهي بقية الفئات على مر الزمن»^{١٨}

إذا كانت صفة التاريخية، صفة «ملازمة» لحوهر الوجود الإنساني تعمل على بلورة وعيه بحركة الواقع، وعلى توضيح أفق رؤيته المستقبلية تحويلاً للزمن المعاش من رمز

(١٤) القرآن الكريم سورة يونس، الآية (٢٩)

(١٥) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية (٤ - ٥)

(١٦) القرآن الكريم، سورة الأعراف الآية (١٨٥)

(١٧) مقدمات في التفسير، سبق ذكره، ص ٤٥

(١٨) مقدمات في التفسير، المرجع السابق ذكره ص ٣٨

فراع لا متناه، الى زمن تاريخي مليء بالمعاني ومرتبطة بالتجسيد المرتقب للطموحات الانسانية الفردية والجماعية، فان الاسلام قد اصاب تأكيداً حديداً على ان التاريخ الحقيقي يتألف حقيقة من خيارات مختلفة ومندرجة في التحررة الانسانية الكلية، انه «كمدرسة علمية في علم الاحتماع، يرى ان تطور المجتمع لا يتوقف على الصدفة، لأن المجتمع ككائن حي له قوايين ثابتة لا تتغير: أكثر من ذلك، الانسان عنده الحرية والارادة وبواسطتها وعبر التدخل هي تلك السس والقوايين عبد العلم بها فانه يستطيع ان يخطط وان يضع أسساً لمستقبل أفضل للفرد والمجتمع»^{١٩}

(١٩) هكذا تكلم علي شريعتي، المرجع السابق ذكره ص ١٦٢

قراءة في

كتاب المصوتات الوترية

لأبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

محمد عبد الكريم صالحي*

تمهيد:

ربما كانت العلاقة الأولى التي كونها الانسان مع الأشياء والظواهر التي تحيط به هي علاقته مع «الأصوات» فبعد ان اكتشف بان الريح لها صوت والبحر له صوت والمطر والرعد والحيوانات والأشجار والموجودات الأخرى كلها لها أصوات، تتولد من ذاتها أو من خلال إرتطامها أو مرورها بالأشياء الأخرى، أصبحت مهمة الانسان الأولى - بعد مهمة البحث عن القوت - هي التعرف على هذه الأصوات والتمييز فيما بينها ليسهل له التعايش معها

كانت المرحلة الابتدائية للانسان إذن هي مرحلة تقليد وتنبه، فمس أحل فهم وتمييز وحفظ جميع هذه الأصوات كان عليه ان يحاول تقليدها ومن خلال مشاهداته اليومية إستطاع ان يكتشف - مثلاً - أن «الصفير» يتولد من مرور الرياح على الخشب الأجوف - مثل القصب - ، وبعد محاولات عديدة إستعاض بالنفخ بالفم عن الريح فكانت المزامير وكذلك كانت عملية اختراعه للطبول وآلات النفخ والقرع الأخرى، والله أعلم

ومع تطور الانسان وتكون الجماعات البشرية التي ولدت الحضارات الأولى فيما بعد، إرتقت هذه الصناعة حتى أصبحت موسيقى وغناء وعرف ورقص ومن ثم نظريات

ودراسات وعلوم وصار لها قواعد وقوالب وضروب ودخلت ضمن إطار الفنون والعلوم والثقافة التي تتبارى فيها الأمم وتطرحها كثمار للرقى والتقدم والازدهار لديها وصارت ممارسة السماع الموسيقي ممارسة يومية معتادة من خلال أجهزة نقل وحفظ الصوت الحديثة في يومنا هذا

إلا ان التطور الحقيقي للموسيقى - خصوصاً للفنون والعلوم الأخرى إجمالاً - لم يتشكل إلا في فترة نضوج الوعي الانساني وبالتالي سمو الحضارات الانسانية والتي تتحسد في فترة ظهور الفكر الاسلامي القويم وهبوط الوحي على سيدنا العظيم محمد (ص) والفترات الحضارية الاسلامية التي أعقبت وفاته عليه وعلى آله الصلاة والسلام

فبالرغم من ان السومريين والبابليين والفرس والفراعنة والأغريق كانوا قد أدخلوا الموسيقى والرقص في معاندهم وقصورهم ومنحوها نوعاً من الاهتمام الخاص دون سائر الفنون، وصنعوا لها الآلات الموسيقية المتعددة ووضعوا لها القوالب اللحنية الخاصة لمناسبة معينة أو لاله معين من آلهتهم، إلا ان الموسيقى كانت بالسنة لهم لا تتعدى كونها ظاهرة فطرية غامضة تستمد عناصرها من العريضة البدائية عند الانسان، أو الطبيعة، يسئونها الى السحر تارة والى الاعمار القدري الغامض تارة أخرى

لكل المسلمين الأوائل استطاعوا ان يفسروا ظاهرة الموسيقى وبتبوء الصوت وأسباب صناعة الآلات الموسيقية بأشكال معينة وسبب وضع الأقدمين كذا عدد من الأوتار فيها، كما انهم تطرقوا الى دراسة علاقة الموسيقى بالانسان وعلاقتها بدورة الأفلاك والنجوم وعلاقتها بديمومة الحياة وغيرها من العلاقات واستطاعوا بالتالي ان يطرحوا نماذج جديدة للغناء والموسيقى وأن يضعوا قواعد للتأليف والصرب على الآلات الموسيقية وأن يصنعوا آلات جديدة وأن يسخروا هد «العلم المكتسب» لخدمة الانسان وتلبية حاجاته في هذا الفن السامي ولا شك أن أفضل قوالب الأداء اللحني التي أوجدها المسلمون هي «أصول التحويد القرآني» والتي نشأ عنها فيما بعد معظم القوالب الغنائية التي تمارس اليوم في البلدان الاسلامية مثل الموشح الادلسي والنوبة المغربية والموال المصري والقدود الحلبية والمقام العراقي والريديف الايراني والراح الهندي ومماثلاتها

الموسيقى .. هي من أرقى أنواع الفنون الانسانية، وهي من أدقها تعبيراً عن الأحاسيس والمتاعر وأكثرها تأثيراً عليها وهي - شأنها شأن بقية العلوم والفنون - سلاحاً ذو حدين حد يدفع الشر عن صاحبه، وحد يعود عليه فيقتله فعندما كانت

الموسيقى بيد العلماء والفلاسفة والفقهاء كانت لها استخدامات مفيدة ونافعة مثل شد العزم في العمل وتأليب الحماسة في الحرب والترويح عن النفس بعد الاعياء، كما كانت بعض الآلات الموسيقية تستخدم لصيد الحيوانات أو رعيها، إضافة الى استخدام بعض الآلات الأخرى لمعالجة بعض الأمراض العصبية والبدنية من خلال الموجات الصوتية

ولكن، عندما خرجت الموسيقى من هذه الايادي لتسقط بيد الجهلاء والفاستدين، أصبحت خطراً اجتماعياً يهدد بانتشار الفساد ومظاهر الرقص الخليع والغناء الماجن الذي يبعث على التخدير والكسل والاتجاه نحو الرغبات الحيوانية عند الانسان، وهو مع الأسف ما حصل خلال مدة طويلة من التاريخ حيث كانت الموسيقى والغناء مصاحبة لمجالس الخمر والجواري حتى وصلت الى ما وصلت اليه من موسيقى العبت والحنون في العالم الغربي والذي نقلها بدوره الاستعماري الى العالم أجمع -

ونتيجة لما تعرض له هذا الفن السامي والعلم الراقي من انحراف وسقوط في أياد استخدمته في محالات غير انسانية أو أخلاقية، أصبحت عناصره من الموسيقى والغناء تقارن مع الخمر والميسر وأدوات اللهو والمجون حتى ذهب بعض علماء الدين الأفاضل الى تحريمها أو تحريم بعض انواعها باستثناء موسيقى الحرب والانشيد الوطنية والتواشيح الدينية

لسنا هنا بصدد الدفاع عن الموسيقى وإثبات حلال العمل بها وإما سنحاول أن نعرفها تعريفاً واضحاً من خلال ما كتبه علماء وفلاسفة المسلمين في القرون الخوالي عنها، من أجل أن نستفيد من الحوانب الإيجابية من هذا العلم المفيد والفن الراقي. إضافة الى ما تقدم، أود أن أؤكد بأن الموسيقى والغناء قد أصبحا اليوم من الممارسات اليومية التي يستمتع اليها الناس في كل مكان، فلماذا لا يهتم المسلمون بها بدل ترك الساحة لغير المسلمين؟ ولماذا لا نحاول أن نخرج بدراسات وقوالب لحيية مفيدة بدل ترك المجال للألوان الموسيقية والعنائية الفاسدة أن تتخلل اذاعاتنا ومسارحنا الشعبية وتؤثر سلماً على مستمعينا؟ ولماذا لا نفكر بإيجاد هوية خاصة لموسيقانا الاسلامية بدل أن تضطر البلاد الاسلامية الى وضع موسيقى مأخوذة من الشرق والغرب لا تحمل - لا هياً ولا علمياً - هويتها؟

وإذا كنا هنا بهدف معرفة الموسيقى وما وصلت اليه من الرقي والتطور لدى المسلمين الأوائل وبهدف تثبيت الأسس الصحيحة التي يجب أن تقوم عليها الموسيقى اليوم في بلداننا الاسلامية، وبهدف معرفة الدور الذي يجب أن يعطى لهذا الفن السامي في مجتمعاتنا، رأينا أن من الضروري - وكمرحلة أولى - أن نبدأ باعادة قراءة كتب المسلمين الأوائل في الموسيقى علنا نستفيد من ملاحظاتهم ونقتبس من قبس أفكارهم ونسترشد بحسن خطواتهم وقد اخترنا لهذه المقالة كتاب «المصوتات

الوترية» لمؤلفه الفيلسوف الاسلامي الكبير أبو يوسف يعقوب الكندي، لا لأنه أفضل ما كُتب في الموسيقى ولكن لظننا بأنه يفي بالغرض المطلوب والهدف المراد حالياً وعسى ان تعم الفائدة الجميع والله الموفق

شيء عن الكندي

الكندي (١٨٥ - ٢٥٢هـ)، هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصلاح ويعود نسبه الى يعرب (١) كان أبوه اسحق أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد وكان حده الأعلى الأشعث بن قيس ملكاً على كندة

ذكره الكثير من الرواة والمؤرخين في كتبهم وأطروا على شخصيته ومحدوا أعماله ففي كتاب الفهرست، يذكره ابن النديم بقوله (٢) «فاصل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها» وفي كتاب عيون الأنباء يأتي مؤلف الكتاب على ذكر الكندي فيقول (٣) «ان له مصنفات حليلة ورسائل كثيرة جدا في جميع العلوم» ويصفه ابن بباتة فيقول (٤) «اشتغل بعلم الأدب، ثم علوم الفلسفة جميعها فأتقنها، وحل مشكلات كتب الاوائل، وصنّف الكتب الكثيرة الجمة، وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جدا» وعرفه القفطي بقوله (٥) «اشتهر في الملة الاسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أباء ملوكها لم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاينة علوم الفلسفة، حتى سُمي فيلسوفاً غير يعقوب هذا»

مؤلفات الكندي في الموسيقى

يذكر صاحب الفهرست ان للكندي مائتين وثمان وثلاثين رسالة في جميع العلوم (٦). يصنفها ابن النديم الى سبعة عشر صنفاً فلكية، حسابية، موسيقية، فلسفية، الخ ويذكر ان له في الموسيقى سبع رسائل هي

(١) الرسالة الكبرى في التأليف

(٢) رسالة في ترتيب النغم

(٣) رسالة في الايقاع

(١) الفهرست لاس النديم طبعة ليدن (انظر ترجمة الكندي - ص ٢٥٥ - ٢٦١)

(٢) الفهرست ص ٢٥٨

(٣) عيون الانباء - اس اصبيعة ح/ ١، ص ٢٨ - ٢٠٩

(٤) سرج العيون - اس سانة المصري ص ١١٣

(٥) تاريخ الحكماء - القفطي ص ٣٦٧

(٦) الفهرست ص ٢٧٥

- ٤) رسالة في المدخل الى صناعة الموسيقى
- ٥) رسالة في خبر صناعة التأليف
- ٦) رسالة في صناعة الشعر
- ٧) رسالة في الاخبار عن صناعة الموسيقى

ويذكر القفطي (٧) ست رسائل فقط ولم يذكر الساعة «الاخبار عن صناعة الموسيقى» في حين يضيف ابن أصيبعة (٨) رسالة ثامنة للكندي بعنوان «رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى» لم يذكرها كل من ابن النديم والقفطي ويبدو ان هذا الاختلاف بين كل من هؤلاء المؤرخين الثلاثة حول مؤلفات الكندي في الموسيقى سببه التفاوت الزمني والموقعي لحياة كل منهم والآخر أما بالنسبة لمؤلفات الكندي الموسيقية الموحودة في يومنا الحاضر فقد عثرنا لحد الآن على ست رسائل محفوظة في مكتبات اوروبية وربما لتواصل البحث لعتزنا على رسائل أخرى، والله أعلم أما الرسائل الست فهي

- ١) رسالة في خبر صناعة الألحان «وتوجد منها نسخة خطية في خزانة المتحف البريطاني برقم Or 2361, fol 165-8
- ٢) رسالة في اللحون «وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة جامعة برلين الغربية برقم Ms We 1240, fol 22-24 v, Ahlwardt 5531
- ٣) رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى «وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة جامعة برلين الغربية برقم Ms We 1240, fol 31-35 v, Ahlwardt 5503
- ٤) الرسالة الكبرى في التأليف «وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة جامعة برلين الغربية برقم Ms We 1240; fol 25-30, Ahlwardt 5530
- ٥) كتاب المصوتات الوترية «وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة (بودليان) في جامعة اوكسفورد برقم Ms B Ox Marsh 663
- ٦) مختصر الموسيقى في تأليف النعم «وتوجد منها نسخة خطية في مكتبة جامعة برلين الغربية برقم Ms We 1240, fol, 25-30 v, Ahlwardt 5530

وقد اختبرنا لهذا البحث تحقيق المقالة الاولى من كتاب «المصوتات الوترية» المذكور سابقا والمبوب بمكتبة بودليان في جامعة اوكسفورد تحت رقم Marsh 663 Ms B.Ox المشتمل على ١٥ ورقة ٢٢/١٥ والمتألف من خمس مقالات. وتقع هذه الرسالة ضمن محلد يحتوي على حوالي ٢٣ كتاب ورسالة بمواضيع مختلفة ولكتاب آخرين

ونظرا لأن النسخة وحيدة (٩) (حسب معرفتنا والله أعلم) فقد حاولنا جهد وسعنا أن ننقحها ونضبط مفرداتها ومصطلحاتها كما علقنا على ما التمس منها أو احتاج إلى شرح بهوامش على حاشية النص، والله ولي التوفيق

(٩) نذكر الإشارة إلى أن هذه المخطوطة سبق وأن نشرت دون تحقيق في كتاب «رسائل الكندي الموسيقية» لمؤلفه المرحوم الاستاذ ركيا يوسف، بعداد ١٩٦٢

كتاب المصوتات الوترية
من ذات الوتر الواحد الى ذات العشرة أوتار
تأليف: ابي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي

رب أعن بعونك

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الأولى

في ذكر الالات الصوتية وسائر اعداد الاوتار

أطال الله مدة أعوامك، وحدد أيامك، محموراً في ظلّها ومسوراً في كنفها (١) فهمت ما سألت، أيدك الله، من رسم قول وجيز في إيضاح العلة في المصوتات المطرية، وكمية أوتارها التي تُشدّ عليها، وكيفية ترتيبها، وأصناف الإيقاعات، وأزمان النقرات (١١)، وما يلزم الموسيقاري في استعماله إياها وإذا كان عامة أهل دهرها، من مستعملي هذه الصناعة الموسيقية، الاعلب عليهم لزوم عادة (حارية) (١٢)، قصد إصابة موافقة من يحضرهم لتصويبها، عن غير علم من الفريقين بالسبب والعلة التي من أحلها صُغت تلك المصوتة بتلك الصورة، وكيف وقعت تلك الكمية من عدد الأوتار، وترتيب التأليف (١٣)، وما يولده كل وتر منها في النفس، بالحاسة السمعية، من الشجاعة والحس، والسرور والحزن، ويؤثره في الكيموسات (١٤) من التلطّف والتنظيف، وما الذي كان غرض الفلاسفة في أن صنعوها بأصناع مختلفة، فصارت على ألوان شتى، ومذهبهم في أن جعلوها بتلك

(١٠) أطل أن الاستهلال موجه إلى «أحمد» ابن الخليفة العباسي المعتصم ربيب الكندي، والذي سبق وأن وجه إليه رسائل عديدة (انظر الفهرست)

(١١) نقرات، ومعردها نقرة وهي الوحدة الرمية التي يقاس بها الورد والنعيم

(١٢) في الأصل بياض وقد وضع زكريا يوسف كلمة (حارية) لتلائمها مع سياق الحملة وبحسّ بصعها بدورها لنفس السبب (انظر رسائل الكندي الموسيقية - زكريا يوسف، ص ٦٩)

(١٣) المقصود بكلمة التأليف هنا هو ترتيب الانعام

(١٤) كيموسات، ومعردها كيموس، هي العدد الهضمية في المعدة

المقادير من الرقة والغلظ وربط الدساتين (١٥)، وابن يوضع كل واحد منها الأخص به رأيت اجابتك الى ذلك، فأوجز ما يتهياً فيه القول مع اصابة المعاني، وتقريبه من مرادك، ليسهل لك بذلك الفهم. وإذا كان غرضنا في هذا الجراء من العلم الاختصار لعل الايقاعات، فالأوجب علينا ذكر عناصرها التي هي كالجنس لسائرهما، وما يستعمله أهل دهرنا، ونلقي ما سوى ذلك مما كانت الاوائل في الدعة (١٦) القديم تولده، وأجعل كتابي هذا خمسة فصول، كعدد العناصر الخمسة التي هي الطبيعة الكلية، وأصابع اليد الخمسة والكواكب الخمسة، ودوائر العروض الخمسة والاصوات المنطقية الخمسة فاقول

ان عادة الفلاسفة كانت الارتياض بالعلم الأوسط، بين علم تحته، وعلم فوقه، فاما الذي تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها، واما الذي فوقه فيسمى علم ما ليس من الطبيعة، وترى أثره في الطبيعة والعلم الأوسط الذي يتسبّل الى علم ما فوقه وما تحته، ينقسم الى اربعة أقسام وهي

— علم العدد والمعدودات وهو الارتماطريقي

— علم التأليف وهو الموسيقى

— علم الجاومطرية وهو الهندسة

— علم الاسطرومية وهو التنجيم

وكانوا يرون صيانتته في كلامهم، واظهاره للحواس، لتشهد عقول ذوي العطن الدكية لهم بصدق اقاويلهم

فاما الذين جهلوا فضل العلم على العمل، فهم الدين لم يتعلموا، ان العلم بكل شيء قبل فعله، وانه لا سبيل الى إظهار شيء على صواب حتى يتثبت في الفكر معلوماً، وفي الطبع مفهومًا، وفي النفس معقولًا، ثم يظهر معقولًا محسوسًا مجسمًا ملموسًا وقد نجد من عمل شيئاً عن غير علم ولا رؤية، وكان كذلك في الطبيعة موجوداً، ولم يعلم هو أصواب أم خطأ، فان وقع له فيها عمل الصواب، لم يعلم العلة فيه، وان سُئل عن ذلك لم يحس ان يأتي عليه بحجة يعبرها عن نفسه، فليس اذن يُحمد من كان هذا منزلته، لأنه لم يتقدم فيعلم العلة فيما صنع

(١٥) دساتين، ومعردها دستان كلمة فارسية للقياس، وتعني في الموسيقى (اضافة الى ما تعنيه كوحدة قياس الددمة الصوتية) حيط يربط على ذراع العود لتحديد مواقع الاصابع على الاوتار

(١٦) الرمز القديم

وكانت عادة الفلاسفة إظهار اسرار علم الطبيعة وأثارها في كثير من موضوعاتهم في الكتب، من ذلك ما سَمَّوه في الارتماطيقى والأعداد المتحاة والمتناغضة، وفي الخطوط المتناسبة، وفي المجسمات الخمسة الواقعة في الكرة فلما أبانوا أنه ليس شيء محسوساً إلا وعنصره متكوّن عن الأركان الأربعة والطبيعة الخامسة، أعني النار والهواء والماء والأرض والفلك

بعثتهم الفطنة، ودلّهم الذكاء، وأطلعهم الفكر على أيداع آلات صوتية وترية، توسط بين النفس وبين تأليف العناصر والطبيعة الخامسة ناتخاذ الآلات، وصنعوا آلات وترية كثيرة تناسب تأليف الأجساد الحيوانية، ويظهر منها أصوات مشاكلة للتركيب الأنسي، ليظهروا بذلك للعقول الدكية مقدار شرف الحكمة وفضلها

فكان من آلتهم ما إذا سمعه حنس من الحيوان أتى منقاداً للصوت وطرباً له ونجد كل حنس من الحيوان له آلة سمعية تحركه، كالذي يحد في الدلفين والتمساح إذا سمعت الزمر وصوت الوق أنها تطرب وتخرج من البحر وتطفو إلى المركب. وكذلك الرننور الذي يسمى النحل، وكثير من عتاق الخيل والطواويس والهراردستان (١٧) والعزلان وليس كلها تطرب لصوت آلة واحدة، بل كل حنس يآلف غير الآخر فإن الفارسي لا يطرب بالارعين والماقوس (١٨)، والهندي والرومي لا يطرب بالطنبور الخراساني (١٩)

ونجد السمك إذا نُقِر له بتلك الصرّة احتنع إلى موضع واحد، والراعي يجمع الغنم بالصفير فيؤخذ باليد من غير معاناة ولا امتناع منه ويجد ذلك حساً في الطواويس إذا سمعت الاوتار، ونشرها أذنانها وجلانها نفسها ومنها ما كان إذا سمعه أسان، انحلت نفسه فيموت، ومنها ما يست (٢٠)، ومنها ما كان يشجع للقاء الأعداء والحروب، ومنها ما كان يسرّ ويطرب ويقوي النفس، (ويؤلف الحيوان) (٢١) كالطير المسمى السمانى، والنحل والطاويس، وكثير من الحيوان الساكن في الماء

(١٧) حرار دستان، كلمة فارسية تعني «الف قصة» وتطلق على نوع من الطيور المعردة (البلابل)

(١٨) «الارض والماقوس» المستخدمان في الموسيقى الكنائسية

(١٩) الطنبور الخراساني، آلة موسيقية وترية، من فصيلة العود ذات ذراع طويل، يُشد عليها أربعة أوتار مختلفة العلط

(٢٠) من السمات اليوم الطويل

(٢١) في الأصل بياض

فاما ما يستعمله كل قوم في بلدهم من غير علم منهم بالعلّة، فأكثر من ان يحصى ويوصف على انها وان تباينت في الصور وعدة الاوتار، لم تخرج عن التأليف على حسب تغيير بلدهم، كما غير البلد صورهم واخلاقهم ولغاتهم فالموسيقاري الباهر الفيلسوف يعرف ما يتساكل كل من يلتمس اطرا به من صوف الايقاع والنعم والشعر، مثل حاجة الطبيب الفيلسوف الى ان يعرف أحوال من يلتمس علاجه او حفظ صحته ولأهل كل ناحية، مع اختلاف صور الآلة المصوّنة (و) كمية الاوتار، مذاهب وأراء في نسبة عدد اوتار تلك المطربة لهم، ومشكلة الاعداد شريعة طبيعية ووجدوا (في) النبات حركة العناصر على استقامة من نقطته، فيمر كالوتر، بصفه الى المركز وبصفه من المركز، وموضع نقطته كموضع رباط الدستان المعروف لهذا الوتر وذلك بين في جثة الحيوان، فان موضع النقطة التي منها ينشؤه هي السيرة (٢٢) في وسط حنته وهي مكان هذا الدستان من هذا الوتر الحاضر للصوت المسموع منه

وانّا نحد أهل الهد مستعملين لآلة عدهم تسمى «كككة» (٢٣) عليها وتر واحد رسمتها العامة، وعنها تتولد كل نقطة ويستخرج كل ايقاع يوجد في سائر المصنوعات والماهية، وهي اقدم في الطبع، كما ان الواحد اقدم في العدد، والخط اقدم من السطح وانهم يزعمون ان النفس هي القائلة للسور، وهي التي بها يظهر الطرب وتقوى به فليس يجب ان تكون له أشد قبولاً من الشيء الذي يتساكلها وهو واحد، وايضاً فليس يصل ذلك اليها بحاسة واحدة وهي السمع ووجدوا ان علّة العالم هو علّة المعدودات فتشّدوا وترّاً واحداً ودستاناً واحداً

واما أهل بلد خراسان وبواحيها فابهم لما وجدوا ان العالم وما فيه لا ينفع من اتنين، ليل ونهار، وشمس وقمر، وجوهر وعرص، وحركة وسكون، وفرج وحزن ووجدوا الاشخاص السماوية سعدين ونحسين، ووجدوا نطق العالم اما ابتداءه من حرفين متحرك وساكن - لان اللسان لا ينطق باقل منها ولا بساكن مفرد - ، ووجدوا ان الحود انما هو الاعتداء والنمو، ووجدوا ان السات لا ينفع ان يكون شجرة او عصة ووجدوا كثيراً من النبات لا يخرج أكثر من رهرتين ذات ورقتين ووجدوا ان الاشياء عندهم على صريين، أما جوهر قائم بنفسه غير محتاج الى غيره وهو جوهر، واما موجود بغيره

(٢٢) هكذا في الاصل واطر الصواب (السرة)

(٢٣) وردت في موج الذهب للمسعودي (طبعة باريس ج/٨ ص ٩٢) باسم «الككة» وهي آلة وترية من عائلة الزباب تُصنّع من قرعة ذات دراع خشبي طويل يشد عليها وتر واحد

وهو قائم بنفسه وهو عرص

وان الجوهر ينقسم الى قسمين أما عام كالبياض كله، وأما خاص كنياض البلور. ووجدوا ان العقل لا يصح عنده إلا أمران العلة الأولى وهو الباريء، والمعلول وهو هذا العالم. وليس يخلو شيء من ان يكون حاملا أو محمولا، فصنعوا آلة وعلقوا عليها وترين، وشدوا سبعة دساتين أو أكثر لتتنقل عليها أصابع اليد، ومنهم من لم يزد على السبعة شيئا لتساكن عدد الأيام السبعة والكواكب السبعة

وأما الروم (فانهم) صنعوا آلة وشدوا عليها ثلاثة أوتار. لأنهم وجدوا النامي ينقسم الى ثلاثة أقسام. انسان دي نطق وحيوان لا نطق له وببات ووجدوا هذا النامي ينقسم أيضا الى ثلاثة أقسام بوالد (٢٤) كالانسان وبياض كالطير ويولد (٢٥) كالبهائم وكذلك النبات ثلاثة أصناف منه غرس ومنه ررع ومنه لا غرس ولا زرع ووجدوا معارف الألفاظ ثلاثة رفع ونصب وخفص. وكذلك ترتيب الألفاظ ثلاثة دقيق وغلظ ومعتدل، فالدقيق رفع والغلظ خفص والمعتدل نصب

ثم وجدوا الاشياء لا تنفك من ثلاث حالات ابتداء وانتهاء وانحطاط ووجدوا أشرف الأعداد «ثلاثة» التي هي أول العدد الفرد. ووجدوا الحقوق ثلاثة، أحدها ان الحق مقال مجهر بان الشيء موجود كما هو موجود، أو الشيء ليس بموجود كما ليس هو موجود والثاني ان الحق مقال يخبرنا للشيء وما للشيء سلبا والثالث ان الحق مقال غير موجب ما ينبغي ان يوجب وسالنه ما ينبغي ان يسلب

ووجدوا ان فاعل العالم لا يحل من ثلاثة أوجه أما ان يكون مثله من جهة وخلافه من جهة (كدا). ووجدوا انه لا يحل جوهر العالم وعرضه من ثلاثة أوجه أما ان يكون كل واحد منها قائما بنفسه غير محتاج الى غيره، وذلك باطل، وأما ان يكون العرص هو القائم بالجوهرية، والجوهر قائم بنفسه، وذلك هو الحق، (كدا)

ووجدوا ما في العالم لا يخرج من ثلاثة أشياء أما جوهر، وأما نبات، وأما حيوان ووجدوا ان الكلام في النحو لا يخلو من اسم وفعل وحرف ووجدوا الحركات الطبيعية ثلاثة حركتين في العناصر على استقامة، وحركة في الفلك على استدارة فلما وجدوا «الثلاثة» عددا كثيرا المشاكلة، شدوا ثلاثة أوتار وثلاثة دساتين

(٢٤) يتوالد

(٢٥) يولد

أما الروم فشدّوا أربعة أوتار، وهي الآلة العودية التي هي أكثر استعمالاً عند العام والخاص وأجمع معنىً، فأنها في قول بعضهم من صفة اليونانيين، وقد يدعيها البابليون، أما الفرس فأنهم يزعمون أنه نشأ في مملكة أنوشروا صبي يقال له «فلهوذ» (٢٦) ولم يسبقه إلى مثل طريقته ولا لحقه في طبقته أحد، وأنه اخترع أشياء كثيرة مطربة غير العود

أما الروم فإن غرضهم فيها مع الاطراب، إظهار شكل العالم بعضه لبعض فأنهم وجدوا العناصر الفاعلة لكون الحيوان يستوئ النامي، والمنفعة لتجديد ما عتق وتبديل ما خلق، أربعة. أعني النار والأرض اليابسين والهواء والماء الرطبين ووجدوا لها الواسطة بيننا وبين الطبيعة الخامسة أعني الفلك

ووجدوا الحواس المحدودة المراكز في الجسد أربعاً سمعية للنغم والنقرات والشعر، وبصرية للألوان الدالة على عنصر اللون المصنوع به الوتر وإلى أي الأركان أضيف، وذوقية وهي الفم الموضوع لمعادن العروف (٢٧) كالذواة والقلم والمداد، وشمية لقبول الأراييح الطيبة العطرية، والذّهن منها، المشاكلة في التأليف للأوتار أما اللمسية فليس لها موضع تخص به، ولا إضافة إلى وتر غير ما وجدنا كمية الوتر مساو أو غير مساو، وكيفيته في اللين والمد وهذه الحاسة تنبعث من الدماغ في جميع الجسد، فتوجد المجسّات وقالوا وجدوا الكلام الصحيح أربعة أقسام أولها الثنائي، كالسبب على حرفين، والثاني الثلاثي، كالوتر على ثلاثة أحرف، والثالث رباعي، على أربعة أحرف، والرابع خماسي، على خمسة أحرف وليس يوجد في كلام العرب أكثر من أربعة حركات وحرف ساكن وهو مثل قَرَسُهُ

ووجدوا أن الكلام كله لا ينفك من أربع دعائم أما أن يكون خبر يُخبر منه عن الشيء، أو أمر شيء، أو سؤال، أو استخبار. والفصائل الانسانية أربع الحكمة والعفة والنجدة والعدل ووجدوا عناصر الإيقاعات أربعة ثقيل وخفيف ورمل وهزج ووجدوا نبض الشريانات المنقاوة (٢٨) لترتيب الإيقاع أربعة، منها ما يستدل على قوة النفس وصحتها اثنان منها في الساعدين واثنان في الشاقين

(٢٦) ورد في كتاب الغاراسي (الموسيقى الكبير، ورقة ٤) باسم «الفلهد» ويسب إلى هذا «الفلهد» صناعة آلات عديدة من صمها آلة «السطور»

(٢٧) هكذا في الأصل واطن صوابها معادن الحروف

(٢٨) هكذا في الأصل واطن صوابها مقادة

ووجدوا اعتماد عامة الحيوان على اربعة، وقد حكى ان صنفاً من الهند لا يقومون قياماً ووجدوا انوار العالم التي تضيء للخليقة اربعة النيران، وباقى الكواكب والنار ووجدوا انه ليس يقع على الاوتار من أصابع اليد إلا اربعة (٢٩). ووجدوا الاسابيع أمام نور القمر اربعة ووجدوا الاعداد احدى وعشرات ومايين والوف. ووجدوا العشرة التي هي العدد الكلي، يتم باربعة اعداد بالواحد والاثنين والثلاثة والاربعة. ووجدوا اللون العين اربعة أكحل وأزرق وأشعل وألوان الشعر اربعة أسود وأسيب وأحمر وأشقر.

ووجدوا المطالب العلمية اربعة هل—وهو يبحث عن وجود الشيء، هل هو آيس (٣٠) أم هو ليس، وانما يطلب العلم ما هو آيس، وما هو ذلك الشيء في طبيعته وداته، جوهر هو أم عرض، ثم يعلم ماهو من ذلك وكيف هو بمعنى أي الاشياء هو، وانما يطلب علم ذلك لنفسه عن غيره ولم هو—وهي باحتة عن علة الشيء، لم هكذا هو، ولم هكذا كان.

ووجدوا الكيفيات المؤثرة فينا أربعا الحرارة المفرقة بين الاشياء ومخالفاتها، والمفرقة بين الاشياء وذواتها، والدودة الضامة بين الاشياء من ذوات انفسها عسيرا، ومن ذوات غيرها يسيرا، والرطوبة الحاضرة للاشياء من ذوات انفسها عسيرا، ومن ذوات غيرها يسيرا والأعضاء الرئيسية اربعة الدماغ والقلب والكبد والاثنين فلما كثر عليهم تشاكل الاربعة وتناسها، ركبوا على العود اربعة اوتار بعشر طاقات (٣١) لتوجد منها الاعداد العشرة التي هي التقت في الثاني فحل في الزير (٣٢) طاقة، وفي المتنى طاقتان، وفي الثلث ثلاث طاقات، وفي البم اربع طاقات، فتمت مشاكلتان في عشر طاقات واربعة اوتار، ثم صنعوها بالوان النقوش السحابية التي تُرى قباله الشمس، فانها تُرى بالوان العنصر الاربعة

فان رأيت قوسا ذا اربعة الوان كان بطانتها خمريا، ثم فوقه خصرة، ثم فوق الخصرة صفرة (و) حمرة ظاهر القوس فصنعوا كل وتر ليدل على بسنه الى احدى الطبائع التي عليها بنية الحسد من المرئي، والتي هي كالحنس للبدن وهي اربعة الصفراء والسوداء والملغم والدم ولما ارتنا الطبيعة تلك الالوان دالة على العناصر،

(٢٩) لأن الانهام لا يستخدم في العرف على الآلات الوترية القديمة ويستخدم في الآلات الوترية الحديثة مثل البيانو والكوترباس، والفيلولوسيل، التي يستخدم فيها الانهام في العرف بشكل مهم

(٣٠) آيس حيث

(٣١) طاقات، ومهردها طاقة، حرمة من الحيوط تشكّل وتر

(٣٢) اسماء اوتار العود حسب التسلسل ابتداءً من الوتر الأسفل هي الزير (الكردان «دو»)، والمشي (النوى

«صول»)، والثلث (الدوكاه «ره»)، والم (اليكاه «صول قرار»)

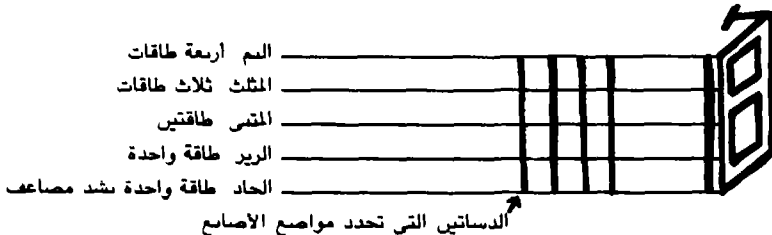
إحتالت الفلاسفة لأظهار آثار الطبيعة نالة ترينا إياها وتوجدناها لنا حساً . فالزير يشبه الصفراء، والمتنى بالحمرة والدم، والمثلث ببياض اللعوم، والم سواد السوداء

وأما الدين ذهبوا الى الرأي في شدهم وترا حامسا تحت الير وسقوه «الحاد»، فانهم وجدوا عدد الخمسة من الطبيعة الأولى والعناصر الخمسة ووجدوا ان الخمسة إذا ضوعفت كان منها العشرة ووجدوا إزدواج العشرة في خمسة أعداد، وافراده في خمسة ووجدوا الحواس خمساً بحس بها الظاهرات، وحواس أخرى باطبات عقلية عددها خمسة وهي الفكر والدهن والتمير (والتحديد) (٣٤) بحس بها الباطنات ووجدوا ان الكواكب خمسة والأصابع خمسة

وقد تظهر الطبيعة لعة موضع الوتر الخامس اصبعاً لعة التشاكل، وان لم يعبرد الخامس بمركز مفرد، لأنه لما كانت الخصر للير، كانت الزيادة للحاد المسوب الى الفلك الذي هو أسرع من النار حركة، ولذلك لا تكون تلك الريادة ساكنة لمشاكلتها عنصرها، وانما كان قصدهم فيه الى ريادة صوت خامس

ووجدوا ان دوائر العروض العامة لجميع أنواع الشعر خمس. ووجدوا الأسماء المقولة خمسة التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصية والعرض ووجدوا ان الفاصلة الكبرى لا تكون أكثر من خمسة أحرف أربعة متحركة وحرف ساكن ووجدوا ان المباديء خمسة وهي الحركة والرمز والمكان والهيولي والصورة وان (أسباب) تغير الهواء الذي هو سبب الكون والفساد خمسة وهي (الأول) أزمنة أرباع السنة، والثاني طلوع الكواكب وسقوطها، الثالث هبوب الرياح، والرابع البلدان، والخامس البخارات الصاعدة ووجدوا حالات الحسد خمساً خصباً ونحافة وملزراً وسحيقاً ومعتدلاً (كدا)

(٣٣) الحاد هو الوتر الخامس في العود والذي يقابل «السهم - صول» الذي يشد حالياً على العود من قبل بعض العارفين وكان يتكون كصاحبه «الير» من طاقة واحدة ولكن تشد شدا مصاعفاً ولأجل توصيف شد الأوتار على العود يرى من الأصل إعطاء التخطيط التوصيفي التالي



(٣٤) في الأصل بياض، وقد وصفا كلمة «التحديد» لملامتها بقية المعنى حسب طبنا والله أعلم

ووجدوا ان الكلام كله لا يخلو في معناه من خمسة أشياء أما ان يكون صدقاً كله، أو كذباً كله، أو يكون الصدق فيه أكثر من الكذب، أو يكون الكذب فيه أكثر من الصدق، أو يكون الكذب والصدق فيه متساويين ووجدوا عامة الببات (٢٥) خمسة أضلاع، أو مجسماً ذا خمس قواعد ووجدوا انه ليس في كلام العرب بناء في الأسماء والأفعال أكثر من خمسة أحرف

فلما كثرت عطايا الخمسة المشاكلة لأعداد الطبيعة التي هي النار والهواء والأرض والماء والفلك، وانها متى ضوعفت كان منها العدد العشرة، التي هي بنص الشريان المنقاد للنقرات والطنين (٢٦)، شذوا وتراً خامساً وسموه الحاد

أما الستة والسبعة فكثيرة التناسب، ولم اذكرها لأن من يستعمل هذين العددين في هذه الآلات من الاوتار قليل وأما الثمانية فان الذي كان يستعملها (هو) داود النبي لتمجيد الباري جلّ وعز، والعلّة في اختياره الثمانية انه وجد أجناس الايقاعات وامهاتها ثمانية، والأجزاء السليمة في حشو البيت من الشعر ثمانية، والمنافات (٢٧) ثمانية، والاراييح ثمانية، والمجسّات ثمانية، والأمركة ثمانية، والمؤثرات العلوية ثمانية الشمس والقمر والكواك الخمسة والجوهر (٢٨) وأصناف الجواهر التي تدخل النار وهي الافلاز ثمانية والحروف التي بها يوصل الكلام ثمانية ب ح د ر س ص ط ع. فتلك الأجناس وهي ثمانية

ووجدوا المزاجات ثمانية وهي الحار الرطب والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس والحار والبارد والرطب واليابس والجواهر النارية ثمانية الذهب والفضة والنحاس والرصاص والصفرة والزنك والحديد والزنثيق والترابية ثمانية الزرنيخ والكبريت والمالحين والبورقين وكذلك اللؤلؤ والرجاح والزربرد واللور والحزع والعقيق والياقوت والبيجاد والمداقات حلو وحامض ومر ومالح وحريف وبشع وعفص وتفه (وهو ما لا طعم له كيباض البيض) والألوان بياض وسواد وحمرة وخضرة وصفرة وغبرة وقرمز واسمانجوي (٢٩)

وأما الأجزاء السليمة في حشو البيت من الشعر (و) التي هي ثمانية فعولن -

(٢٥) هكذا في الأصل وأصل صوابها «عامة البناء» لاسهامها مع معنى الحملة وسيرويتها من الحملة الثانية «هي كلام العرب بناء»

(٢٦) الطبيب هو البعد الصوتي بين درجة وأخرى

(٢٧) هكذا في الأصل وأصل صوابها مدافات حسب الشرح الذي يليها «والمداقات حلو»

(٢٨) هكذا في الأصل وأصل صوابها الحوراء

(٢٩) كلمة فارسية تعني «طوب السماء» أي الأريق الغاتح

(٤٠) هكذا في الأصل وأصل صوابها مفاعلتن - متفاعلتن. كما سيشرحها المؤلف فيما بعد

فاعلن - مفاعيلن - متفاعلتن (٤) - مفاعلن - مفعولات - مستفعلن وإيقاعات المقر تمانية وهي التي تلقب بالعناء ثقيل أول وثقيل ثاني وماخوري وخفيف ثقيل ورمل وخفيف رمل وخفيف خفيف وهزج

وبعد هذه الأجناس، صنع داود آلة ذات ثمانية أوتار، في حكاية المرمور الذي يقول فيه بالعبرانية. وهذه الأجناس الثمانية حركات وسكون في بيت الشعر الملحن وهي الأسباب والفواصل والأوتاد والغايات والسبب نقرة وامسك وهو حرفان متحرك وساكن مثل هَل - بَل - قَم، ويلزمه من الحشو في الشعر «فَع» فالدائرة علامة للمتحرك والخط علامة للساكن والهاء والعين حشوة في هذا الجزء، وهذا السبب خفيف، والسبب الثاني يلقب بالثقيل مثل لَم - تَم - سَم.

والوُتد وتُدان الأول، نقرتان وامسك، وهو حرفان متحركان فساكن مثل عَنَب - طَرَب، ويلزمه من الحشو «فَعِل» وهذا الودت مجموع والثاني نقرة وسكون ثم نقرة ثم نقرة، وهو حرف ساكن بين متحركين، مثل طَابَ - غَابَ، وهو «فاع» وهذا الودت مفروق

والفاصلة ثلاثة أحرف متحركة وحرف ساكن مثل عَنَبَة والعاية أربعة أحرف متحركة (وساكن)، وهي أربع نقرات وامسك، مثل حَسَسَهُم وبحوها وليس أكثر من هذه الحركات في أشعار العرب في كلمة ولا تبتديء بغير السبب ثم بعد ذلك بالودت، مثل فاعلن (وهي) خماسية نقرة وامسك ونقرتان وامسك. وفعلولن حماسية وهي وتد وسبب. نقرتان وامسك ونقرة وامسك. ثم مفاعيلن (وهي) وتد وسببين نقرتان وامسك ونقرة وامسك ثم فاعلاتن (وهي) سببين وودت ثم مفاعلتن (وهي) وتد وفاصلة.

فالنغمة هي الحرف من نوع الشعر كما كانت من عدد المتحركات خماسية أو سباعية، وعلى حسب ما هي عليه من البنية، أعني من الأسباب والأوتاد والفواصل والغايات، وقد رسمت لك من ذلك ما تبلغه إرادتك، فقس عليه ما يرد عليك من الإيقاعات كلها فانها راجعة إليه أما الإيقاعات، فالثقيل الأول (٤١) ثلاث نقرات متواليات ثم نقرة ساكنة ثم يعود

(٤١) وهو ما يقابل ما يسمى بإيقاع الوحدة الكبيرة، أي دم، دم، دم، اس (سكوت) ويكتب معياراً ٤/٤



الايقاع كما انتديء به. والتقييل الثاني ثلاث نقرات متواليات ثم نقرة ساكنة ثم متحركة، ثم يعود الايقاع كما انتديء به (٤٢) والماخوري نقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان نقرة ونقرة منفردة، وبين وضعه ورفعه ووضعه زمان نقرة (٤٣) وخفيف الثقيل ثلاث نقرات متواليات لا يمكن ان يكون بين واحدة منها زمان نقرة، وبين كل ثلاث نقرات وثلاث نقرات بقرة (٤٤) والرمل يبدأ بفردة منفردة، ونقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان نقرة، وبين رفعه ووضعه ورفعه زمان نقرة (٤٥) والهزج نقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان نقرة، وبين كل نقرتين ونقرتين زمان نقرتين (٤٦)*

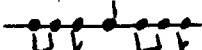
(٤٢) وهو ايقاع غير مستخدم في يومنا الحاضر ويقابل دم، دم، دم، أس، تك ويكتب بميران ٤/٥



(٤٣) ويكون بالشكل التالي (دم - دم)، دم، تك ويكتب بميران ٤/٤



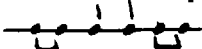
(٤٤) ويكون بالشكل التالي (تك - تك - تك) دم، (تك - تك - تك) ويكتب بميران ٤/٤ أيضا



(٤٥) ويكون بالشكل التالي دم، (تك - تك)، أس ويكتب بميران ٤/٣



(٤٦) ويكون بالشكل التالي (تك - تك)، دم، دم، (تك - تك) ويكتب بميران ٤/٣ أيضا



* ملاحظة بعض الايقاعات كانت ساقطة من الاصل وقد اكملها المرحوم الاستاد ركريا يوسف من رسالة الكندي «أحراء حصرية في الموسيقى» (انظر ركريا يوسف مؤلفات الكندي الموسيقية ص ٨٢) وقد رأينا وضعها كما فعل

من أجل حوار مع نخبتنا المثقفة

عبد السلام يسين

مقدمة

لقد كان من النتائج الحميدة للارمة العالمية الحالية، التي فتحت امام العالم المضطرب أفاقاً مرعبة، ان رعزعت ثقة النخبات المغربية كلها او الاكثرو عياً منها على الاقل في تحكم الغرب المزعوم في التاريخ وتسعر مناصرو الدراجماتية الليبرالية ان الكتلة الرأسمالية في طريقها الى التفتت، فالازمة الاقتصادية وما واكلها من بؤس كالتصخم النقدي والبطالة وغير ذلك قضت على التآزر العربي الذي لم يعد له تأثير يذكر سوى التعرير باطفال الفكر

وفقدت الكتلة الشيوعية بدورها جاديتها فاتخذت من الارهاب وسيلتها الوحيدة للسيطرة، داخل الاتحاد السوفيتي وخارجه، وبدا ان الدعم المادي الذي يلوح به العرب ليحلب شفاه الحكام الدين يعانون من وطأة المصلعب المالية لا يعدو كونه خدعة سنكتشف حقيقتها للعيان عاجلاً او أجلاً حينما ترج الكارثة الاقتصادية بالنظام الرأسمالي كله في هاوية الافلاس أما التدخل العسكري الشرقي وتصاعده للظهور كأول قوة امبريالية في العد واعتماده على العنف والقهر، فقد كان من السماجة المفصوحة بحيث بدد كل أمل في كون الرفيق الشيوعي الاحمر -بطيبيته المعهودة- يفكر في شيء اخر غير تدعيم امراضوريته ليفرض على المعسكر المواجه له قسمة تميل كفة الميزان فيها لصالح من يمتلك أكثر عدد من الدبابات والطائرات والجنود.

أما فيما يرجع إلنا نحن الإسلاميين أعضاء حرب الله والحاملين لرسالته التي هي رسالة العدالة والتسامح والسلام الكريم، فإسنا نعتبر أن الغرب بشقيه الشرقي والعربي لا يكون إلا عالماً واحداً كما نعتبر أن هيممة الأمراليين تكون تهديداً مردوحاً يجب التصدي له. أن محتمعاتنا الإسلامية تشكل صيدا مغرياً وأراضيا ومواردنا الاقتصادية تعد أوراقا استراتيجية راحة ينازع فيها الشرق العربي الغرب العربي لقد مكثنا طويلا قبل الاعلان السوري عى الاستقلال الوطني شعوباً متفرقة، وما يزال بعده يتشكل الغرب حسب هواه، ويستعمرنا ويستعلننا ويحتقربا كما يحلو له

وهكذا ففسح الاستعمار الرأسمالي الذي استمر طوال القرنين الماضيين المجال أمام الاستعمار الجديد ليمارس الاستغلال الشفع نفسه بشكل أكثر مخاتلة وطمعا وأن كان أقل تجليا وبرورا من سابقه، وبين لنا الاحطوط الشيوعي الذي اتخذ من أفغانستان ميذاً لتجاربه أن فشل الايديولوجية كوسيلة للتعلل بواسطة الافكار قد عوص بالاحتلال المسلح العيف

وكانت الحركات التحريرية قد وحثت سبدها الاحلاقي لمقاومة المحتل في ايقاظ وتحسيد الشعور الإسلامي الذي كان بائنا لدى الشعوب الإسلامية، وبدا بنا عداة الاستقلال السوري، وفي عمرة الحماس الذي اذكته الاعياد الصاحبة، أن بامكاننا الافلات من مصيرنا الذي فرص علينا أن يكون مجرد ادوات يتلاعب بها، وظلنا أن بامكاننا تحسيس مركزنا في المعترك الدولي لنظهر كمجتمعات عادلة كريمة وكدول مستقرة وقوية، وكرجال لهم ورنهم الملحوظ في الساحة الدولية، إلا أن النحبات التقليدية التي كانت قد بدأت المقاومة الوطنية من أجل التحرر، وابعشتها واستقطبت طاقة الشعب وعرفت كيف تحركها دب إليها الوهن، وتسربت إليها احيال من الاطروا والمتقفين المكوبين على النمط العربي والمتكرين لقيما الإسلامية

وبمجرد الاعلان عى الاستقلال السوري سارعت الاطر المعربة المتوفرة على كفاءات تقنية والمرودة بعقلية أكثر وعيا وتنظيما إلى احتلاس المكانة التي كان يشغلها مشيدو الحركة الوطنية التحررية وتمت مصادرة السلطة والدولة من قفل هذه النحبات المعربة بأشكال قلما تختلف من بلد إلى آخر فهذا الحرب الجديد سواء اتخذ شكل تنظيم احادي او معتمد يقضي على الحزب القديم او على الأقل يدخل معه في صراع ويفرض نفسه كمنقذ للشعب راعما تجسيد آمال هذا الشعب في العدالة الاجتماعية والتقدم العصري.

وبعبارة موجزة فإن صناع الحياة العصرية الدين بصنوا انفسهم لهذه المهمة باستعمالهم الاسلام كايديولوجية او بقيامهم باقلاب، عدلوا عن الاعتماد على عقيدة الشعب ليرفعوا الشعارات التقدمية التي تعاون الفقر والجهل فصوراها وعودا صادقة انخدع بها الشعب وسرعان ما تجمع الدكتاتورية الشخصية او الحربية او هما معا الكثير من عناصر الفشل لينتهي بها الحال الى تعذيب الشعب وتقتيله بالوسائل البوليسية وعدنذ تفقد الدبحاث التقنية المتعاونة مع هذه السلطة البوليسية فعاليتها ويفقد المتقفون المتورطون مع النظام القائم الخطوة التي كانت لهم في اعين الشعب دونما تمييز بين المتقفين المعارضين شكلا او المتعاطفين صراحة مع السلطة ويعلو خطاب جديد ليصدم الضمير الجماعي بصراحته ووضوحه، وينفجر العصب الذهني في كيان الشعب، ويولد أمل جديد باندهار المعصرين الذين لا يملكون اي افق اخلاقي وروحى يمكن بواسطته او فى اطاره وضع هذا التحديث وجعله متلائما وادرك الشاه المسكين بعد ان دفع التمس عاليا، ان التوعية للعرب والتحديث الوحشي تحت السوط والتعذيب لا يحديان نفعا امام الدم المراق طواعية ليسقي بنت الاسلام القوي المنعث اليوم في ايران

وليس في صالح بحسبنا المعربة ان تواصل العيش حائرة امام الاوضاع الحديدية المفاحنة مثلما يحدث للمتقفين الايرانيين الذين لم يشتموا في أي اتجاه تهت رياح التاريخ، ولم يحسبوا بالتالي تقدير المرمى التاريخي للوثنة الاسلامية التي دفعت الامة تحت الانوار الكاشفة واعادت لها كرامتها امام العالم ان المصير اللائق سبحانه المعربة، ذلك المصير الذي يحب ان يرتفعوا الى مستواه بالاعتماد على دكائهم وصدق التزامهم يتحدد بالمشاركة في هذه الوثنة التحريرية وفي توظيف كفاءاتهم وحيثاتهم لخدمة شعبهم الذي ينتظر منهم جهدا واعيا مدعما لجهده هو لاعادة بناء اقتصادياتنا المعوجة، واقامة العدالة والمساواة الاجتماعية وانتزاع حريتنا الحقيقية وكرامتنا واستقلالنا من ايدي الامبرياليات العربية والمستعقلين الداخليين

ان موضوع هذا الحديث هو فتح افق الحوار والاتصال والتفاهم والتعاون المتبادل بين نخبتين مختلفتين من حيث العقلية، لا يمكن ان يقرب ويوحد بينهما الا ارادة مشتركة وملتزمة تظهر جديتها على أرض المعركة. ان سلالة آيات الله عندنا رحوة حدا وانه من الصعب خاصة على متقف يساري مهما بدا في خطاه انه معرم بالاسلام المجاهد والمنتصر، ان يجد اي جدوى في ربط الحوار مع بعض معمميا المتخلفين فكريا الذين لا يكادون يبينون عن اي فهم مهما كان بسيطا مكتفين بالركون الى التذلل على اعتاب الحكم والرضى بالرصى بالمواقف الهامشية فينبغى ان لا يصرف هؤلاء

المدجنون اهتمام نخباتنا المغربية عن القاعدة العريضة التي تتكون من الآلاف بل عشرات الآلاف من العربيين الذين تحرقوا من القرويين، ومن أولئك الفقهاء السطاء المنتسبين الى المدارس القرآنية والعاملين في القرى، فهؤلاء وأولئك جميعاً وإن لم يصلوا الى درجة الالتزام بالاسلام الجهادي فانهم على الاقل يشاركون الاسلاميين في الشطر الاهم من معتقداتهم وارادتهم واصبحت مصالح المخابرات التابعة للقوى الامبريالية والشرطة المحلية ترى في كل ملتح او مواظب على المسجد ثائراً محتملاً يحسب له حسابه، ذلك ان حرارة التوتة الاسلامية وحرمتها كانا من القوة بحيث جعلتا قوى الشر ترتعش وافقدا اعنى حمايتها رباطة حأنتهم ان العالوية العظمى من الشعب تملك طاقة غير محدودة اذا أحس توحيتها وتحيدتها للنساء امكها تحقيق المعجزات وقد تعلم مثقفونا اليساريون المغربيون والمتنكرون لقيمنا كيف يحترمون الثورة الاسلامية الايرانية واصطر الموحودون منهم على مسرح الاحداث الى السير في ركات هذه الثورة وما زالت هذه الطاهرة الفريدة التي لم يسبق لها متيل تريد في دهشة العالم، ويحق للعالم ان يندهش وملايين من الناس تشارك في الثورة وفي الاضراب وفي الكفاح عبر الشوارع باكثر مما يمكن من اصصاط وتعاون اخوي ونحن لانريد من نخباتنا العريضة المغربية ان تنحوي نحو العرب الفاشل في تحليله الحاقدا لاحداث ايران الذي حول ان يجعل من الاملااد ستارا له كما لا يريد منها ان تقع في حط الماركسيين الايرانيين طوبوا انهم سيخلفون الحميني بعد استعلائه في المرحلة الاولى من الثورة كما استغل ليبير كرسكي

اولا

ان البقطة الاولى والاساسية في حوارنا هذا هي أن ندعو النخبات المغربية الى أن تجعل من الحركة الاسلامية حركتها، وأن تشاطر الشعب ايمانه فالحه وشريعته ورسوله هو منطلقنا وقايوسنا ومرجعنا ان العرب الذي فقد روحه عندما بنى حصارته المادية على القيم الارضية وحدها، قد رسح في الادهاا التي شوهتها جامعاته وفكره فاحكمت تشويهها فكرة خرقاء تقول «ان الله غير موحود» ان الرأي الحاهلي تحت ضغط قرون من التحريف الثقافي الصليبي، يظن الى التشريعة الاسلامية وكأنها قوانين شريعة عفى عليها الزمن، ويعتبر النبي صلى الله عليه وسلم ورسالته نموذج التعصب الاعمى الذي هدد ويهدد من حديد السلام العالمي واعني بالسلام العالمي سلام الغرب لانه يعتبر نفسه محور العالم والمدى النهائي الذي بلعه الضمير المهيمن لهذه الحضارة التي فقدت توازنها واوشكت على الافلاس لقد وصع الاسلام وما يزال يوصع دائماً على

طرفي بقيص مع الحصار العربية لان الاسس المادية لحضارة الاتشاء تجعل من الفعالية لها ومن الانسان عددا للآلة وعصرا مدمحا في دائرة الانتاج والاستهلاك ولقد توالى نقد هذه البطرة المادية للانسان والعالم من الماديين انفسهم وما الماركسية الا آخر مراحل هذا النقد والصرة القاسية التي تلقاها هذا النظام ومع سياسة الامر الواقع المنية على التوازن الذي يفرصه الرعب البووي والمعدة بالاطماع العربية المشتركة، اطماع الكتلة الشيوعية المتراسة ظاهريا ودات الطنوعة العدوانية من جهة، واطماع الكتلة الاخرى المواهة التي تقف عبد حدود الدفاع، مع هذه السياسة داتها دخل العف الطليق الذي هو منبع الحاهلية والحاهلية مفهوم قرأني يستمد مدلوله من حهل بمعنى عدم معرفة الله وحهل الثانية بمعنى العف المدمر، فالحهل بهذا المعنى الاخير يتناسب تماما مع العف والحهل والعف والحهل والعف نعدان اساسيان لعالم بدون إله اطلق عليه تملقا اسم «حصارة» حصارة متحررة في العرب وعادلة برعما في الشرق، حضارة تحنقر الانسان في كل مكان، مطبقة قابوس العاف المظم او معتمدة على الرعب والتعديب داخل معسكرات الاعتقال (الكولاك في روسيا مثلا)

ان نظرتي الحاهلية للعالم، البرحماتية منها والايديولوجية لاتمتلان الا الوجه والطهر لنفس العملة، ترفص كل فكرة عن الله، وتنعته بالسداة اما في بلدنا فان هناك ارهابا فكريا يباهص كل ايمان بالله بشكل يربو على ما يحدث في البلدان الجاهلية اصالة وذلك نتيجة للمزايدة الطنوعة التي يتشرف المتعلم المتندى باظهارها امام معلمه مدافعا عن اطروحات استاده بنقة عمياء مردولة وفي بلدانا -وهي مجرد مقلدة لما يقع في البلدان الجاهلية اصالة- يعتبر الحديث عن الله والحقيقة والبعت بعد الموت دليلا على التخلف الفكري وعلامة على التعصب المظم، ويبلغ ذلك حدا يريد على ما يحدث في البلدان الحاهلية نفسها وفي نفس الاتحا تعمل الفلسفة المادية وقد استعل شكلها البهائي المتمتل في الماركسية لتعيث فسادا في العقول الصغيرة لابائنا الدين استلبهم الغرب ان طبقة المتقفين العربيين، وخاصة الملتزمين منهم، تصع روحها النقدي الذي حيم عليه الظلام طويلا في مواهة الايديولوجيات وتقدر قيمة الادعاءات التورية والتقدمية الشيوعية بحسب النتائج المحصل عليها، وتعتزف بحطنها باحتة عن دواء منعش نقي، وصحة عقلية وحدانية في ظل الايمان بالله ولكن عقول درارينا الدين لم يتنبسوا بعد كيف تحتضر الايديولوجية ثم تموت، او الدين لا يريدون ان يفقدوا الدخل الذي ترده عليهم وصعيتهم التقدمية التي يلوح بها في كل مناساة اولئك وهؤلاء يكرزون البديهيات ولا يتوبون الى ربهم قيد شعرة

ان الحضارة العربية تخضع لمطبقها بحكم اسائها على اسس مادية فهي تستعمل العنف ضد الانسان وضد الطبيعة، لان هذه الحضارة تنكر وجود الله، فالحروب والعنصرية والتبذير واحتقار الضعيف واصطهاد المظلوم هذه وسائلها في العمل، والكذب الخداع والعبث المكيفلي تلك وسائلها في الحكم لقد بدأ الصمير العربي يستيقظ ويحاول الاجابة عن السؤال الفطري لدى الانسان الذي يلح عليه في البحث عن معنى وجوده كاسان ويلح عليه في معرفة خالقه هذا الوعي بهذه الحقيقة الوحودية ألحأت العص الى الكائنات والرياضات الروحية بعد ان محوا «الهيبة»، وحرث البعض الآخر الى اداة مجتمع الاستهلاك الملوث والملوث ، والى تحيل حنات ارضية يتنعم فيها بالبيئة البقية، وارعمت فريقا تالتا على فصيح نظام الدولة المركزي الذي يحتم على النفوس كوحش محيف بالتبذير بالهمجية المستترة بشكل او باخر وراء قناع الانسانية او تحطيم الستار الحديدي الذي تحتق حلفه وتعدب شعوب وأحيال ليصدر عنها صوت نئس يعبر عن رفض الانسانية للمصير الذي فرضته عليها الحضارة المادية، ونعني به الصوت المعبر عنه «بحقوق الانسان»

لا اريد ان استعرض امامكم المواقف المتسامحة للاسلام، ولا الخدمات التي قدمها للانسانية في ميدان العلوم لان الوقت لا يسمح بذلك لقد مضى العهد الذي كان الاسلاميون يصمدون فيه جراحهم التاريخية معرين أنفسهم بالتعني بالامحاد العائرة، وحين الوقت لكي ينس للعالم المتل العليا الاسلامية التي تستحود على روح المجاهدين وتقوي عريمتهم، وتوحه نشاطهم ليحيى قراءة الف مليون مسلم في كرامة وعدل وليسود العالم سلام حقيقي بالرجوع الى الله وبالتالي لتتحقق كرامة الانسان لقد ارادت لنا الدعاية العربية المعادية للاسلام طوال قرون عدة ان يشتهر كمتاليين حالمين ذوي عقلية درية عاجزة عن تصور الاشياء في شموليتها وعاجرة ايضا عن التأثير بايجابية حكمية في سير التاريخ وحين لا سكر ان التقهقر التاريخي للامبراطورية الاسلامية كان من أسبابه ويتأخه فوضى عارمة طبعت وما رالت تطبع طريقنا في التفكير والعمل وهذا موعود الله الذي طالما رددته الاجيال عبر القرون يطل علينا في هذه الفترة التاريخية التي يبسي ان تقدر بالعشرات بل بالمئات من السنين وكل مما نحن الاسلاميين يقتنع في قرارة نفسه بان هذا الوعد يلح عليه للبهوض للعمل والمتابعة كي يجسد دور العصر الحضر الذي قمنا به مدة عشرة قرون خلت، والذي ينتظر منا القيام به من جديد قريبا

هذا الاقتناع هدد المصالح الامبريالية، وافزع ربائنها وممتليها الموجودين ببسا، وسرعان ما يتلفظ بكلمة متعصب من صمم ما يتلفظه لاساءة اعلام الجمهور العربي

وتضليله واستغلاله حتى يرداد حقدا على هذا التسح المفرغ ونامل من متقنيا المشيعين بالتغريب المتهاالكين على دعايته ان يتحرروا من سحر اكاديبه ليروا الاشياء في صورتها الحقيقية ان لديها متلا قويا اعلى هو كلام الله الحي الذي به يحيى الشعب، وابها لطاقة حبارة ويرجع الامل الى هذه الدحبات المحطوطة ثقافيا والمتفوقة عقلايا وتقيا لكي لا يتحول هذا المثل الاعلى الحي الى مثالية عاجزة محبحة وعلى عاتقها ايضا تقع مسؤولية اللوع بهذه الدفعة الاسلامية الفتية المتحمسة الى هدفها الحقيقي وتجسيبها مغبة الوقوع في دوامة اقتصادية مفلسة وحواء اجتماعي مهول تسيطة ان لا يكون اصمامها الى الحركة الاسلامية ثمرة وصولية محرية وسيحطى هؤلاء المثقفون وهذه الاطر بالفضل الاوفى اذا هم استطاعوا ان يقطعوا كل صلة بنمط التفكير والاحساس المستعار من الآخرين وكأما المسألة في الفكر السياسي والثقافي المعاصرين لا تتطلب سوى قطع الصلة بما سبق، ثم الانطلاق من حديد في اتجاه آخر، اي اتجاه 'فمعص مثقفينا يطربون لعبارة «الانقطاع الاستملوحي» طربهم لاغنية سحرية واما **الاقتصاديون** الذين رادتهم خييات الامل المتكررة حكمة فقد اصحوا ينادون بتنمية داخلية مركرة حول الدات ومستقلة تأخذ قوتها من التصامم الحاصل بين الشعوب المعلوبة على أمرها فلكى يتحقق الانفصال عن القوى الامبريالية الوحشة بدون السقوط في همحية متحلقة وبنيسة يحب الحروح الاول من الدوامة الهيمية التي تقذف بالبلدان الصعيفة من معسكر حاهلي الى اخر والجاهلية تمثل في آخر الامر وبعد التحليل ما يسميه كثير من البقاد «وحدة حدلية» اي مجموعة تستمد احراؤها الصلابة والقوة من قاعدة عامة تتلخص في لعبة «التعارض والتكامل» ولبلوع هذا الهدف، هدف التخلص من حادية التنعية للمعسكرين الجاهليين، يحب تصور كتلة قادرة من حيث الحجم والامكانيات والمساحة والمكانة الاستراتيجية في العالم وخصوصا من حيث قدراتها على التلاحم ومن حيث طاقتها الاخلاقية التي تكسبها مباعة صد القوى المردوجة المهيمنة على التفاوص بسان شروط بقاتها وارتقائها داخل السوق الاقتصادية ان عناصر هذه الكتلة متوفرة فعلا، ويبقى ابرارها للوجود كقوة فاعلة لتؤدي الدور المبوطبها، وهذه هي المهمة التي بدعوكم الى تحملها ان في قلب كل مسلم شعورا قويا بانتمائه الى الامة الواحدة التي لا تقبل التحرئة، لكن هذا الشعور يتعرض لحرب عنيفة من قبل الدعاية الحكومية الرسمية وغير الرسمية المنادية بالوطنية الصيقة حرب ترعماها الحكام ليحرفوا هذا الشعور وليستعلوه لاعراضهم الشخصية، وادكت نارها الامبرياليات للدفاع عن مصالحها وتشييع موالة حديدة لحة من الجهات كانت محلية او عنصرية، وذلك بالتدجين والحنق تم القضاء على هذا الانعتاق التحرري لاسلامي الذي وحد محراه الطبيعي والاستجابة التلقائية والارادة الفاعلة

عند شعب تزعمته قيادة حكيمة مثل الخميني.

وانه لخطأ فادح هذا الذي ستلاحظونه انتم معشر المتقعين الحادقين قبل غيركم، يحدوكم الى التنديد به عصكم الببيل صد كل اصطهاد واسا نطلب من الصادقين منكم ان يظلوا اوفياء لهذا المبدأ الذي يحلهم في اعيينا وفي عين الحقيقة ولكن لربط الصلة بل الانصهار في هذه الوثقة الاسلامية التي تفتح افاقا واسعة بعرض عليكم هذا الاقتراح ان تكفوا لفترة تجريبية عن التفكير والتشعور وفق امراط الآخرين لست ادري كيف يستطيع متقف تعدى طوال تسامه بالتقافة العربية ان يعمل ما لا ولن يستطيع عمله متقف عربي متوسط ذلك ان يخصص من وقته ربع ساعة لحاسة نفسه محاسة دقيقة واعتار ان الموت والحياة امران جديان وباعتان على الدهشة بحيث لا يمكن اعتبارهما عننا محردا. ومن تم يقل على الانصات الى صوت صادر من اعماق قلبه يلح عليه الحاحا ان يؤمن بان الله موجود ويمكبه من الافلات من حالة التليد الذي يمارسه عليه صحب العالم وتلاحق الحياة الديئة المتركة على المظاهر الكادة والبروات النركة

تحكموا في اوقاتكم وافكاركم وعواطفكم وخصصوا الوقت الكافي لقراءة وإعادة قراءة أغنى كتاب من حيث مدلولاته بالسسة اليكم، تم تدبروه انتم الدين تجهلون راصين مطمئين كل الحقيقة او بعضها عن معنى حياتكم ومماتكم اقرأوا القرآن كلام الله، وحينما تهركم معايه للمرة الاولى ادا كنتم تعتقدون انكم ملاحدة، فادا ابيتم على انفسكم هذه الصفة واترت فيكم أكثر من المعتاد فتعالوا الينا، الى المسجد لتصحوا منا وحيث سيحظر عليكم التلفط بأية كلمة حرة صد الحكم الذي حول بيوت الله الى دور للدعاية له بيما ستهي لكم فرص متناطرتنا دفع التمس عاليا، تم حرية الاعتقاد، ورفض الطواعيت الاساسية، وستشاركونا بفصل تضحياتكم في بناء مجتمع جديد لا يرصى الا بالله ربا وبالاسلام شرعة ومهاجا ومحمد صلى الله عليه وسلم قدوة واسوة ولكن اعلموا ان التصالح مع الله واقتحام العقبات نحو الاكتمال الخلقي والروحي لا يرجع امرهما الى العقل وحده ولكن قبل كل شيء الى القلب وينبغي ان تطلقوا كل مناهج الشك وفلسفاته التي تتفاوت في العبث لكها كلها تحل منكم حيوانات مفكرة او شهوانية، وكائنات لا معنى لوجودها سوى ما تمنحه لها تقلباتها في الحياة وما يقنعها به وجودها العتي، واعلموا ان الطريق الى الله في متناولكم وان مفتاح الحياة الجهادية الهادة معا هو نفس المفتاح الذي يمهّد الطريق الى الجنة بعد الموت

ولربما فاجأ اسلوبنا في خطابكم اولئك المتقيدين باصول النظر الفلسفي الدين
 شحنت ادمعتهم بانماط التفكير العربي، وتراوحت حساسيتهم بين الخصوع المخزي
 والاستغلال النفعي تبعا لمودحهم الامتل حصوع المحرومين الشعوفين بالثورة
 الملحدة الذين تحاورتهم الاحداث، واستغلال المنظرين للمتعة الحيوانية والداعين
 اليها. ونامل ان لا تكون الاحكام المسبقة والاستعدادات المكتسبة من مخالطة
 محاطبيا للجاهلية سببا في تعميم احكامهم التي اتت نتيجة كسلهم واكتفائهم بما
 لقنوا عن الاسلام وسيرون ان ابفتاحنا لا خلفيات ولا احقاد له، وان خطا بنا خال من
 العقد، ويعرض مفاهيمنا في ايجابيتها البناء نعم نؤكد بكل وصوح ان الايمان بالله
 وباليوم الآخر وبالجنة او النار بعد الموت حقيقة لا مفر منها أيها الناس اهتموا
 بمصيركم اولا قبل ان تهتموا بمصير المجتمعات والعالم، تحرروا من كل ما يربطكم
 بالآلة المبلدة التي ترج بكم في دوامة العدم لا تخلطوا كلاما بكلام الآخرين الذين
 يفصلون الدين عن الدنيا ويقسمون الخطابات الى أنواع محاضرات اكااديمية.
 وخطب سياسية ووعظ وارشاد

ثانيا

ان الانظمة الاستبدادية بطعياها السياسي وجورها الاقتصادي وظلمها
 الاجتماعي التي يمارسها الاعبياء الاقوياء على الصعفاء والمحتقرين ستتساقط تباعا
 مثل الفاكهة العفنة تحت هبوب الاعاصير وتهب رياح التحرر في ارض الاسلام
 فيتحرك الشعب ليعلى عن قوة غرضه الدفين محدثا رحات عيفة، وطهر عقم
 الانقلابات التي تحل محل الرجعيين الموالين للعرب تقدميين موالين للشرق
 واوشكت الرقصة السياسية ان تنتهي وتتخلص في استدال تعيننا القديمة لشرق
 العرب الجسور - بعد قتل الثورة الانقلابية - بتعنية جديدة للامبريالة العربية
 المترهلة بدعوى الانفتاح على العالم ولكن الثورة الاسلامية تعبر عن نفسها في
 الميدان وتمارس جاديتها على الجماهير الاسلامية، ففي ايران تواحه الثورة
 الاسلامية التي تعد نموذجا لاكثر من سبب صعوبات ناتجة عن سيطرة تحريتها
 وخصوصا عن المؤامرات المبيتة في الداخل والخارج ومع ذلك فان هذه الثورة التي
 تريد لنفسها ان تكون منفصلة عن الماهج الجاهلية وتصرح بذلك، تطل ثورة لا تعتمد
 على العنف، بل تعتمد على الله الذي وقاها معه الجهل ومنحها قوة التصدي
 بالصدور العارية لدبابات العدو ومدافعه فاستطاعت ان تطيح بالمؤسسات الحائرة
 وان تطرد قلول الظالمين بقوة الايادي العرلاء وبعد مرور خمسة عشر شهرا على

سقوط النظام الظالم لم ينفذ حكم الاعدام الا في ثمانمائة شخص بعد محاكمتهم، وهذه قمة التسامح الذي صورته الدعاية المعادية مدحة همجية، لان ميول هذه الدعاية المزدورية للاسلام وسماجتها الوقحة جعلتها تتعمى عن بشاعة ما اقترفته الشعوب التي تدعي الحضارة في التاريخ الحديث، ادا ما قورن فعلتها بما حدث في ايران وبدور ان ندخل في الحساب هتلر واصرانه من سفاحي الشعوب المستعمرة بعيد الى الادهان ان فرنسا عداة تحررها من الاحتلال الالماي بعيد الحرب العالمية الثانية قد دحت خلال ثلاثة أيام مئات الآلاف من المتعاونين مع المحتلين الالماي (أربعمائة ألف ادا لم تخني الذاكرة)، هذا مع العلم ان فرنسا شعب متحضر ولم يعاني من قهر ثلاثين سنة من الطغيان الذي يفوق كل وصف ولولا «سولحنييتزين» الذي شهر بشاعة العهد الستاليني لما عرف العالم ان الثورة البلشفية وجبروت وحشها ستالين قد كلف الشعب مقتل ستين مليوناً من الصحايا من بينهم عشرون مليون شهيد مسلم ابيدوا تحت الاحتلال السوفياتي وفي النقطة الثانية من هذا الحوار اود اني اطرح مشكلة الطبقة والصراع الطبقي من الوجهة الاسلامية فالمقارنة الاولى بين التجربة الايرانية وغيرها من التحارب يجب ان يحيل المرتابين على كتب التاريخ ليتمكنوا من تبين الفوارق بين عنف الحاهلية الوحشي واستعمال القوة الضرورية والمتحكم فيها من قبل الاسلاميين

الصراع الطبقي من الوجهة الاسلامية

ان الفكر العربي المعاصر الذي أشرت فيه الماركسية ايما تأثير - سواء اعترف بهذا التأثير ام لا، - وسواء اتحدت الماركسية كمذاهب وحيد ام لا - قد اقتصر على تصور العالم وفق المعيار الحدلي. ونحن نأى على انفسنا ان نكون صورة معكوسة للآخرين حتى لا نتفوق وراء النقد التبريري فيكتفي بفصح المباح الحدلية وتبيان عدم حدودها كما نأى الانسياق وراء المظاهر العلمية الحادة للفلسفة المحددة كما فعل شبابنا المعرب الساذج قبل اكتشاف فصائح معسكرات الاعتقال في الاتحاد السوفياتي (الكولان) وبدعو حركييا الماركسين واليساريين والماويين والتروتسكيين الذين كانوا يستعيرون حججهم وشعاراتهم من المرعى الاعتقادي للآخرين ليأخذوا العرة مما كانوا يتخوفون منه دائماً، وبغني ان أفكارهم ومناهجهم لا تحرك الشعب الاسلامي رغم شعاراتهم العريضة التي تنادي بالعدالة الاجتماعية ممتطية متن الحقد الاجتماعي والصراع الطبقي

ويدون ان يتردى في اسلوب التاسي المعتاد الذي القنا استعماله زمس هزائما والذي يعتمد القول بأن الاسلام قد سبق الفكر العصري باربعة عشر قرنا، ويدون ان يسقط في التقليد غير المباشر الذي يعرض افكار الآخرين وكأنها افكاره بعد اصفاء صيغة الاصاله عليها، يؤكد اتفاقنا مع كل اسان حباه الله قدرا ولو ضئيلا من الدكاء ان العالم مكون من تناقضات وان صراع الاصداد يسيطر على الشعوب وعلى العالم، وان الانانيات الفردية والطائفية والعرقية، او انانيات المراكز الامبريالية تعدي هذا الصراع العام فهذه احدى القوانين الالهية التي تسيّر العالم وتوجهه قال الله تعالى «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض» لكن مفهوم «الطبقة، والتسيط الماركسي الذي يصور المجتمع ذا قطبين متميزين متحاربين لا يعبر عن الحقيقة ان النقد الذي يوجهه للحدلية الماركسية المسطحة اصحاب الجدلية الموسعة المتعددة الاطراف المتفرعين عن الفكر الماركسي لا يرضى الدين يلاحظون متلما ما يمكن ان تمتليء به عقول احيالنا المسوحة. كما لا يرضيهم نقد تلك الجدلية القتالة من جانب الفكر السيوي الاستقرارى الذي يبطر الى حلف ويبطر الى «اليوتوبيات» المحددة

ان فكرة الطبقة واسلوب الصراع الطبقي الدين يقدمان كنتاج لتفكير علمي ليسا سوى تصورين ذهنيين يصوران حقد كل اسان وكل مجموعة من الناس على كل من يصطهدهم ويحتقرهم. ولقد فارت الماركسية بقصب السبق في الخطيرة العربية لكوبها جعلت المتقفين يدركون ما يمكن ان يفخره شعور الجماهير من عصب كامس اذا احسن استغلاله وهكذا تنحر الثورة على الطريقة العربية فتؤول الحركة الثورية بحهارها الطليعي والحربي وتشعاراتها الثورية واستراتيجيتها وتكتيكها الى «دكتاتورية البرولتاريا» التي تنصب نفسها مخلصا حتميا للعالم مرلا من سمائها وما الاستراتيجية - التكتيك الا مصطلحان عسكريان يعبران افصح تعبير عن صراوة حرب الثورات التي تتم على الطريقة العربية والتي تجعل الحقد مدأها والتحريب مهاجها لايمكن ان ننكر وجود الطبقة في مجتمعاتنا، مع هذا الفارق الاساسي الذي يضاعف من خطر هذه الظاهرة على اعتبار ان الاعياء والاقوياء عبدا يزدادون غنى وطعيانا كلما اردادوا بها للشعب وما تلد الانظمة السياسية والاقتصادية لما قبل الثورات المزعومة في بلادنا وما بعدها الا التناقص والتناين تتمك القوات الجديدة من تحطيم الانظمة العفة ودحر الانظمة الفردية الفاسدة لكن الامور تتكرر على نفس الوتيرة، وتتوالى طفراتنا وقفراتنا الفجائية

تتوالى الفواجع على الانظمة السياسية على مستوى القمة لكن الطبقية تنقى ملارمة لها ملارمة الظل لصاحبه ان تصورها للحل الاسلامي، حلنا الأمتل، يجب ان يكون قويا غير عنيف اد يفرض علينا ان نحى الطبقيات لتحل محلها الجماعة المسية على الاحوة والتصام، وهذا المبهاح يسمى جهادا وليس بصالا، بوضع كلمة جهاد مقابل الكلمة الجاهلية بصال

ولكي يؤسس المجتمع الاحوي على دعائم متينة بعد خمود الفتنة الحالية التي تتحول فيها الطبقات في تعاقبها الى دائرة جهنمية، ولكي بقيم جهادا واعيا وقويا في نفس الوقت ونتجنب النضال الحاقد الاعمى، وحب علينا ان نكون محاهدين في سبيل الله لا في سبيل عاية وهمية، رجالا واعين بمأسي قومهم قادرين على التحكم في انفسهم والاسياق وراء أهوانهم الخاصة يجب ان يقلد الاسلاميون التحدي الذي يفرض عليهم بقاء مجتمع اسلامي خال من الحقد والاوهام وحال من الاستكانة ايضا ذلك من اليوم الذي تفرص عليهم احداث التاريخ ان يتحدوا مواقف او تعبير اسلامي حينما تضعهم يد الله امام اختيار مصيري. سيأتي هذا اليوم بادن الله أحلا او عاجلا، وسلاحنا لمواجهة هذا اليوم المشرق هو شريعة الله وقلوبنا الطاهرة غير القاسية واستم ايها المتقفون الاعراء الدين تنددون طاقاتكم يمينا وشمالا والذين يتوفر لديهم الحس التنظيمي والتقنيات والحدرة العلمية مما يؤهلكم لمشاركتنا في تقرير وصنع مستقبل عادل حر، لان المجتمع اللاطقي يمكن تصوره بل وتحقيقه وفق المبهاح الاسلامي

ان رادنا للمحافظة على الارادة العلمية هو وعد الله لنا، ولانارة الطريق امام الخبرات العملية تقسم الشريعة الناس الى معسكرين، «مستكبرين ومستضعفين» وادا كانت فكرة الطبقة الاجتماعية تعني الفارق الاقتصادي والسيطرة السياسية فانها لا تتناول قطعاً الحواش النفسية والاحلاقية والروحية فالقرآن في الكثير من آياته يعرض امامنا المستكبرين كطبقة حاكمة عبية ولكنها قتل كل شيء تتكون من مجموعة من الناس الطاعين المتعاليين المصطهدين لرسول الله الذين كانوا دائما يباصرون الصعفاء فلا تعجبوا ان اذا كان احوتنا المحاهدين في ايران يضعون منذ الآن ثورتهم في اطارها الحقيقي الذي هو توحيد جهاد المستضعفين على الأرض بعد توحيد الامة الاسلامية، هذا الجهاد الذي نتحمل بالضرورة وقيل غيرا مسؤولية القيام به وها أنتم ترون كيف يستطيع جهاد هادف ان يزيل تهمة الحمود الفكري عن الناطقين باسم الاسلام

وحواريا مع المسؤولين الذين تقلقهم ادى حركة اسلامية يستهدف اقناعهم بان الثورة يمكن ان تصدر نظريا وتاريخيا عن القمة، ولن نفتر عن ذكر عمر بن عبد العزيز كمتال خالد لسلطان وراتي برل الى الشعب ليكتسب المشروعية المتقدمة وليعيد تطبيق نظام العدالة الاجتماعية التي شوهها الحكم الطائفي لسي امية وأخذوا له كمتال تاريخي يرجع الى الحصال الفريدة التي كان يتمتع بها واستند الى الخلافة المرعومة على الفور بخلافة شرعية تستمد قوتها من رضى الشعب ونحن نتحدى كل من يعنيه الامر بعرضا عمر بن عبد العزيز كمودج

ان ماساة انظمة مستكبريا المعاصرين الذين يمتصون دماء شعوبهم مالها الى الفاحشة لا محالة، ويقترح عليهم بكل سحاء القيام بمحاولة عمرية (عمر بن عبد العزيز) اذا هم تمكنوا من التفكير في اسلوب غير اسلوب الألعيب الديمقراطية المحرفة شريطة ان يبرهوا على صدقهم قبل ان يعتمدوا على تأييد الشعب الذي رحوا به في حمأة دعايتهم الديماغوجية

ونهي هذا الاستطراد لنؤكد ان الملكية الخاصة والمشاريع والمبادرات الفردية لا توصع موضع التساؤل في النظام الاسلامي الا اذا أخلت بوظائفها الاجتماعية ان دوار التأميم البيروقراطي لا يترتب بالاسلاميين عندما يصلون الى الحكم لان الحلول البيروقراطية والتعديرات الننيوية المكثفة والعيقة وسائل لا يعتمد عليها منهاحنا ان تشعل طبقة الطفيليين والهامشيين ومدا اعطاء الارض لمن يحييها يكونا اطارا لاصلاح رراعي هو اسبق الاسقيات

وبناء الاقتصاد على اسس علمية لا يعني بالنسبة اليها تسليم ادارة شؤوننا المحلية للتقنراطيين والى الآلة الادارية التي تعيد نفس الوضع مكوبة طبقة حديده من المتجبرين وانما يعني فتح آفاق التعاون الاسلامي الصالح لتكوين مجموعة كبيرة من الاقتصاديات المتكاملة وانتم المتقفون والتقنيون عليكم ان تعصدا هذا المشروع وتشاركوا الجهاد الذي يعتز امتلاك التكنولوجيا احدي اهم اهدافه

ما هو الدور الاجتماعي الذي يلعبه رأس المال في النظام الاسلامي،

هل من حق المستضعفين ان يتوقعوا ازدهارا فوريا عقب الاعلان عن الجمهورية الاسلامية؟

ان التملق الديماغوجي لعواطف الشعب التي لا يوفى بها هي ادوات المهتار الايديولوجي الذي يستعمله حكامنا كلما حل نظام استبدادي مكان آخر، او حل حصار بوليسي مكان آخر او اعتصمت طبقة في طور التكوين وظائف وامتيازات اخرى اصغفها الانحلال الحلقي وتراكم حرائمها واستتراف الحكم لها

ان الاسلاميين اقوياء بمخالفيتهم التي تستحود على مشاعرهم لكنهم واقعيون، فهم واعون بان كل تغيير للسياس يستتبع هلعا اقتصاديا، ويعلمون انهم ليستفيدوا جميعا في الغد من منافع نظام ما زال في حير المشروع يجب ان يعرفوا كيف يتحملون نصيبهم من التصحيحات اللازمة، وكيف يسبقون الجهود الجماعية الضرورية لانجاز العمل المشترك بحيث يصطلع كل بالمهمة الموطنة به، فمهمة رأس المال الحاصر والمشاريع الحرة هي اولا وقبل كل شيء الا تستمر في خدمة الشركات المتعددة الحسبية والمصالح الرأسمالية، ثم بعد ذلك عليها ان تتشارك في العمل الطويل النفس رايدة في الربح العادل او الحرام، وان توحد الوظائف لتتسع حاجات الشعب وان تنتج الضروري قبل الكمالي، وان تحرج الركة التي لا تمتل الا القدر الادنى من الاتفاق والتي يجب على الدولة الاسلامية ان تنظمها على شكل صريفة تصاعدية

ويجب الحصول على موافقة الشعب بأعنيائه وفقرائه ليبدل التصحيحات والجهود لاعادة البناء وفق المهاج الاسلامي ويجب ان تصرف طاقات هذه الاحيال المباركة التي لا تستطيع مدارسها ولا انظمتها الاقتصادية - وهي محكومة بالبهت الاجبي والنفعية المورخوارية - ان تكونها او توطفها

ان الاجيال التي ضحى بها وأسيء تعليمها قد وصلت س العنف، وستنقل وشيكا من البطالة وتعاطي المخدرات الى الانحمار ان القدر يطرق الباب والوقت يعمل لصالح الاسلام باعتباره أحر ملجأ ويحس لا بسر مطلقا للماسي التي يعاني منها شعبنا ولكن الواجب يعرض علينا ان نكون يقظين متصرين

قلنا ان الثورة الاسلامية لا تعني العنف والانتقام، ولكنها لا تعني كذلك الاخلاقية الخائرة المبلدة - بل ان الثورة الاسلامية تعني جهادا منطما وفق قايون مصبوط عدالة ذات اسس احلاقية مرصية تسيح وسائلها مع غاياتها، تضحيات مدولة عن رصى وطواعية وجهود مصروفة لتسود المساواة الاسلامية الاصلية لاند من تعبير الاوصاع الراهبة والافهاك خطر الوقوع في المنزلق الحتمي او التعتن الذي لا يقل عنه خطرا ويوما ما سينفجر الحقد الطبقي الذي يزداد تأححا خلف المظاهر الحادة والانصباط الكادب، وسيأخذ العنف محراه ليتخذ من سفك الدم وسيلة لاتساع بهم اولئك المحرومين القابعيين في فقرهم من شبان صاع مستقلهم ومعامرين لا صمانر لهم وسيكون الاسلام وقتئذ قد حدر بجلاء، ووصع الحقائق القاسية المرة امام اعين اساتدة السياسة من حكاما والمعارضين المتواطئين - منهم ائدين يحترمون تزوير الحقائق

نحن مع المستضعفين، وينني على ذلك نحاح كل مشروع للتحديد وخاصة الحصول على السعادة الاندية التي يخصها الله للصادقين من عباده الذين تخلصوا من كل انايات وأحقاد المتجبرين

ان العالم بالنسبة اليها وعلى صوء ما جاء به القرآن يقسم الى معسكرين «مستكبرين ومستضعفين» ولكن المفاهيم الحاهرة المقطوع بها من مثل شمال-جنوب، امبريالية شيطانية-أح مُحير كبير ليست مفاهيمها داخل كل بلد يوجد «مستكبرون» وهم حلفاء المستغلين الاحاب ومتواطون معهم صد مصالح سعبهم والمستكبرون بالنسبة اليها مجموعة الطبقة العالمية التي تنظم مصاصي الدماء المحليين والعقبان الرأسماليين والمستندين الصغار التعيين الى جاب الرأسماليين الكنار ويمكن التماس نوع من التشابه بين تقسيم «مستكبرون / مستضعفون» وبين التقسيمات الرائحة التي تميز القوى الامبريالية عن غيرها الشمال العني المتطور والقوي عن الحبوب الفقير المستغل ولكن العارق النفسي الذي يحدد الصفات المشتركة بين المتجبرين الذين يفرصون سيطرتهم القمعية على معدني الارص ليمنعوهم من التحرر من العبودية المادية والاحتماعية من التثوق الى الله في تفتح ذهني اخلاقي واتساع روعي لا يشرحه الا المفهوم القرآني المزدوج (مستضعفون / مستكبرون) والاسلام يحارب ويهاص هذه الروح اللاحادية خاصة ويجب ان يحاربها في جميع اشكالها، وهي محتبئة وراء مسوحها الاجتماعية والاقتصادية او متخذة شكل تصامم عالمي يصم حاضرة العالم ومحتقري الجنس

البشري. روح التجبر هذه اذا لم يكن حماحها توجه الى الله يخلصها من أدرانها، فانها ستبرز دائما لتعيث نفس الفساد في الارض، دو بما نظر الى الطبقة التي استند بها الغضب لتتخلص من السيطرة التي تضايقها

والثورات على الطريقة العربية تعتمد دائما على تعيير النيات واحلال طبقة حاكمة محل اخرى واستبدال ايديولوجية او سياسية بأخرى اما التعيير الاسلامي فانه لا يقبل الاحتفاظ بنيات مستندة طالمة ولا يسمح لنفس الرجال الفاسدين ان يحربوا ألوانا اخرى من الخداع والنفاق، ويمتلك السر الذي يمكنه من تعيير الانسان، فمناهجه يجبه معالجة نروات قديمة بزوات جديدة نعم ان تربية الانسان الحديد هي الهدف الطموح لكل ثورة هالتورتان الروسية والكوبية مثلا استطاعتا ان تُكوبا بالوسائل المادية والبشرية المعروفة تقنيين وحبودا واستطاعتا انتاج آلات بطريقة أقل فعالية بكثير من الطريقة الامريالية، وكان تمن هذه المحررات ناهضا جدا، الا ان الانسان السوفياتي او الكوبي لم يتغير اد سرعان ما تمحي صورة التوري المناضل لتحل محلها صورة الانسان القديم بكل عقده وشرهه وانتهازيته ولا يلبث الحزب مجرد وصوله الى الحكم وتحت تأثير المعريات المختلفة ان يطهر بنفس صورة مستبدي الامس مع فعالية أقل وحسارة في الارواح أكثر، لان التلازم بين الصورتين متين والانقطاع مستحيل

ثالثا

في البقطة الثالثة من حوارنا هذا أسمح لنفسني بأن احدثكم عن موضوع يشعل نال كل متقف فخور بتميره ومستعد لتحمل الادى في سبيل تأكيد هذا التميز وهكذا أطرح مشكل الاصاله والمنهاج، ومكانتنا في العالم، ورسالة الاسلام العالمية، والشخصية الاسلامية الفردية والاجتماعية السياسية

فهؤلاء الدين يعلنون اصالتهم من بيننا ويتفلسفون في التعبير عنها، اولئك الدين يتصفون ضمن الرجال الحركيين - او بالاحرى الرجعيين - والدين يستعلون هذا الشعور بالاصالة مدعين وممتطين متن عقلية وطنية، قلبية كانت ام اقليمية، لا يفعلون شيئا سوى تقليد افكار الآخرين وصياغة كيابهم وفقها وبذلك يستظلون بمظلة الحضارة العالمية العربية المرمومة وهكذا يتحرك ضميرهم داخل نفسه كهامش للثقافة الكبرى ويعرضون تاريخهم وتقاليدهم كظواهر مشرقة تحظى باهتمام

التاريخ كما تراه وتزئه وتحكم عليه الحصار الغربية التي تعتذر نفسها مركز العالم وهكذا يقبل المتغنون بالاصالة القيام بالادوار الثانوية على مسرح تم اعداده وتربيته ليبرر محاسن العرب وهكذا يرددون سلادة سياريو وصعه استادهم في الفكر بل سيدهم العربي

انني أعلم ان تعصا قليا وعرقيا يعلى في عروق شبابنا الناحث عن شخصية قوية كريمة والاحداث التي تعرض لها حيراننا مؤخرا تئين ان الاحساس بالفوارق قد بلع مداه وانه سبب عدم الاستقرار الذي يريد من توتر سختنا الديموقراطية المهزوزة بحلولها الوهمية ومظاهرها الكادة ديمقراطيات متعددة وتآلف حربي شكلي يصعطان معا على شعب اريد له ان يبقى جاهلا لشخصيته ان عدم الاستقرار كامس في تركيب شعوبنا نفسه أحرء اقتطعت من الجسم الروحي والتاريخي الذي هو «دار الاسلام» وتقلصت تنعا لصمور تاريخي الى دويلات صغيرة نسيئة مرتبطة بالتحركات الامبريالية المتناقضة

لقد تأكلت اللحم التي كانت توحد بيينا الى درجة ظهرت معها الميئات الصاربة في القدم والتي كانت قد تلاشت، فظهرت فوارق السلالات واللغة والخصوصيات العرقية والاقليمية فهذه التعرية، وهذا التفجير الوجودي الذي لحق بنا وبتطلعاتنا، وهذه التسويهاات وفق النموذج الجاهلي الذي نَقَذَ الى أرواحنا وعاداتنا واحلافنا، هذه التسويهاات التي استولت على كل مجتمعاتنا ما هي الا عوامل رئيسية تجعل منا اليوم مقلدين قريدين وتابعيين وديعين بل محرد حضور صامتين في حلبة التاريخ الذي يصعه الاحرون بدون مشاركتنا وعلى حساسا

وطالما بقينا منهزمين نفسيا فسيحكم علينا بالخصوع لارادة الاخرين لان الابعاث الاسلامي يتطلب وعيا جديداً وتحريرا للشخصية قفل كل شيء

لقد صيرنا المركب الامبريالي الاقتصادي والعسكري الذي يتألف من الكتلتين الغربيتين المحتلفتين هامشيين نؤساء لا وزن لنا في السوق العالمية التي تتحكم فيها القوتان الاعظم، وساعدت ضخامة هذا المركب وقوته الصناعية والمالية وارادته في التحكم من جهة وحاحياتنا التي لا يعرف كيف يحد منها ولا كيف يتسبعها من جهة اخرى على الوصول بنا الى هذا المستوى. ولن تحل الوطنيات الانفعالية الحقيرة محل القلب مما كما ان الخصوصيات الفلكورية واللهجات الدائية لن تحل محل روحنا

الاصلية الصائغة. ان المباحث الصغيرة عن الهويات المختلفة المتباينة التي يرمعها القادة الصغار والكبار ويدرسونها للشعب تدخل السرور على قلوب أعدائنا لانها تنقب عن حزازات قديمة وتزيد جسم الشعب تسروخا.

مثال واحد يكفي للتدليل على السلبية التاريخية التامة للقوميات التي قسمت الامة الاسلامية هو ررع دويلة اسرائيل في صميم قلب دار الاسلام وعجز دويلاتنا الهشة عن انتهاج سياسة موحدة لمحايدة القوى الحاهلية التي سمحت لهذه البيضة الجرتومية السرطانية - اسرائيل - ان تفقس وتنمو في حسم امتنا والعرب يتحملون الآن لعبة الوطنية علاوة على لعبات التورات المحزية لدى البعض وسط فقر الجميع وبؤسهم وتخلعهم وانها لاجسام بلا أرواح هذه الكيانات التي تنحت بالتناوب عن ملجأ ودعم لدى امريكا التي صنعت دولة اسرائيل وتعتبرها حراً منها، إولدى روسيا التي باركت ميلاد هذه الدولة وتفتح امام عشرات الآلاف من الاطر المكوبة باب الهجرة الى الارض المقدسة السلبية التي حلفها احداها ليتمكن اهل الكتاب من اليهود والنصارى من عبادة الله بحرية الى حاسبا وبدلا من الدور القيادي الذي كنا نقوم به كحملة رسالة للعالم يحتكم الينا طوال الف سنة خلت ادا بدورنا هنا يقتصر على تمثيل ماحن حقير لشعوب يتيمة تحت وصاية حكام لا يتعدى افقهم دروب القوميات الهريلة ولا تتعدى ارادتهم طموحات انابية ضيقة

ان «صربة كابول» كما يطلق عليها تكتشف القباغ عن التوسع السوفياتي وعن حيانات في نفس الوقت ويسعي الا يجعل منا تأييد روسيا لنا في قصيتنا صد الصهاينة حدام امريكا حتى ولو كانت فلسطين هي قلب الاسلام ودويلاتنا الصغيره الهشة لاعدام مشروعاتها، ليست سوى دمي تتلاعب بها الكتلتان الجاهليتان صمن تصارعها من أجل الفور وتمتل هذه الدويلات سيادق فوق رقعة اللعب تتفاوت ارادتها ووعيتها بما يفعل بها وسنظل لعبا طالما ان الألهواء الدائنية والفوارق الصارخة بين دول تدعي الاخوة تقسم مجتمعاتنا وتمزقها ان ادعاءات العرب بتحمل مسؤولية القدس وحدهم، وعجرهم العاصح عن تكوين نواة لحركة اسلامية موحدة جامعة قد أسف له كل المسلمين على الأرض، كما ان ادعاءاتهم القيام بدور الزعيم الكبير في العالم وفشلهم الدريع قد جردت هذه الانظمة الفوصوية من كل اعتبار وتقدير في اعين الشعب الاسلامي

وانطلاقا من هذا الوضع فان اعين الحكام الدمى تتطلع الى ايران في خوف

ووجل لقومة اخوانا الايرانيين ووعيهم السامي بالانتساب الى الامة التي مصيرها الدفاع عن الانسانية المحترمة دون اي اعتبار للفوارق، تمثل اسس النهضة الاسلامية الجديدة اما اولئك الذين لا يريدون او لا يجراؤن على محابهة هذا المستقبل ويساهمون في الحقوة التي تنظمها امريكا ضد الخميني والتورة الاسلامية، فانهم يقدمون الدليل على رداءة اسلوبهم في اخفاء ارتباكهم حلف مقطوعات بترية حامحة وغير مترتبة - واما هؤلاء «التقدميون» الموجودون بينا الذين يحتفلون على اعمدة صحفهم بهذه التورة ليستحدوا بعض الاهتمام في الاستماع اليهم فان امامكهم الدحول بقدم راسخة الى حلقة التاريخ الذي يتكون باسم الاسلام ولصالح الاساسية جمعاء ولن يتطلب منهم الامر أكثر من مراعاة معتقداتهم، فيهتفرون ماركس وفرويد ليرجعوا الى الله ورسوله، وليكونوا الى جانب الشعب متحردين من كل الخلفيات وكل انواع الديماغوجية

ان من فضائل الاسلام الخاصة به ان يترك باب التوبة والدم مفرجا امام خصومه واعدائه بالامس وان يرفض تصفيات الحساب والانتقامات، بل يرفض حتى النقد الداتي المشتهر به الذي يحط من قدر الاسان امام المتفريحين ويصرب صفحا عن الماضي بمجرد اعادة الحيرات المبهوة وفتح صفحة جديدة مع الله ورسوله ومع الاحوة في لقاء حديد ولا عرو ان المحرمين امثال الشاه الشيع ومجموعة الربابية المتواطئين معه قد استحقوا لما ارتكبوه من شناعات المصير الذي كان ينتظرهم كمنبوذين من قبل الاساسية لولا التعطية الامريكية ومسألة الرهائن لا تكون مشكلة بسبب تمرد شعب في حالة عليائه على القواعد والاعراف الدبلوماسية فقط، بل كذلك بسبب التعنت الامريكي في علاج المصاعب بالوسائل العيفة، فهل تفهم روسيا وامريكا بان الاسلام لا يطالبها الا باحترامه، وهل تكفان تحت تهديد الحرب المباشرة ببيهما عن اداة الاسلام والكيد له، بحيث تكف اولاهما عن صمان وتسليح الصهاينة وتسحب التابية من افغانستان، وهل تسمحان معا للاستقلال والوحدة الاسلامية ان تكون حول العالم حرام سلام؟

ان تاريخ الحاهليين وطبيعتهم يبينان لنا ان قانون الاقوى هو الذي يحكم العلاقات بين الناس دائما والاسلام الذي هجم هجومه الرائع على ساحة التاريخ منذ اربعة عشر قرنا لم يعد يعني اخلاقية هزيلة وكومة من الشعوب المانعة وانما يعني وعدا جديدا واختيارا امام الانسانية جمعاء لتتخلص من حصاره الاشياء، تلك الحصاره المادية التي برحت بها الازمة، والتي تقف على حافة الكارثة

مهمُ الا يجرفنا سقوط هذه الحضارة فسقط بدورها المهم ان نعثر على الحكمة التي تمكننا من الافلات مغيرين المهاج لفكر ولعيد بباء الدولة والمجتمع، فنشعل هذه ونجعل الآخر يعيش في رخاء، واخيرا لنربي الفرد الاسلامي الذي يحصل على الكفاءات القلبية والروحية اللازميتين في المؤمن الذي يرغب في الالتحاق بالحماة الاسلامية

ليس هذا هو المكان المناسب ولا الظرف المناسب لاحدتك عن المهاج الاسلامي لان هناك مواضيع حد ساخنة يجب ان توجه اهتمامنا وتحثكره ان حريق الصحراء مأساة بين مسلمين، وهو حرب اهلية ومحاولة اخرى لتمريق دار الاسلام فهناك قوميتان بل ان عددها الآن ثلاثة، لان القوميات تنمو وتتضاعف بين المحالب الاستراتيجية للقوتين الاعظم اللتين تقذف سا كل منهما الاخرى في الصراع الدائر بينهما

اما نحن الاسلاميين فلا بملك الحرية للدخول الى المسجد لنقول للشعب كيف تولد ماسي القوميات داخل عقليات متحلفة، وكيف تندمج هذه العقليات تحت تأثير الحاجة الى السلاح والمال في السياسة المهيمنة للقوات العظمى ليست لدينا الوسائل لنصرح امام الجميع باستنكارنا للحروب المستعلة بين الاحوة وليس لنا الامتداد الكافي لبدل على الحل الاسلامي الكفيل باقرار السلام بين اجراء شعب واحد قسمته مصائب الفوضى التاريخية فنحن لا يعترف بنا لا كافراد ولا كمعطيات يتمتعون بحقوقهم السياسية، التي يصممها الدستور للجميع مع ذلك، ليقترح مشروع الوحدة الذي ينبت في قلوبنا وفي قلوب احواننا الذين لهم نفس ايماننا بل في قلب الشعب كله وقد علا على كل حدود التفرقة.

ولا يستطيع حكاما الدين اكتسحتهم عاصفة الاحداث وأبليتهم نار الحركة ان ينتزعوا انفسهم لفترة من الوقت عن الطروف الآنية ليتأملوا هول هذه الماسي مهم يصمون أدانهم عن النداء المكتوم الذي صحنه في سبيل اهواء مدمرة أما نحن فيفرص علينا ان نلزم الصمت امام الديمقراطية المعلنة من جانب واحد والتي لا يتعدى نظرها افق القوميات الضيقة المغلقة.

ان القومية ونتائجها العسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية تعوق سير الانسان نحو مستقبل كريم حر فهناك الذين يتحاربون منذ خمس وثلاثين سنة

لحساب الآخرين وهم المستضعفون في العالم وهناك الدين يتصرفون في هذه الحروب ويوجهونها مد ادلاع الشرارة الاولى، ويعدونها ويسيرونها وفق رغباتهم، وهم المستكبرون الاقوياء الذين يريدون توسيع محال تحركهم، وباعة المدافع الذين يرعبون في تحقيق المريد من التراء لطالما قدمت ارض الاسلام والشعوب الاسلامية في افريقيا الشمالية وفي غيرها كقرايين اللوتس الحاهلي الظمان لدماء الشعوب

وسيلقى الواقع المر لطيقتنا السياسية درسا مؤداه ان من مصلحتنا قبل هوات الاوان ان تقدر اطروحاتنا بكل ما تملك من هدوء وحدية واضعة نصب عيها الرجوع الى الله والتوبة الصوح

أندا لن يكون العنف استراتيجيتنا، ولن يكون الكذب اندا تكتيكنا

سيرد هذا الشعب الاسلامي الذي تنتهب توراته ويقتل بحركة لن تقع عليها وحدا تبعات شكلها السلمي او العنيف، فليتحمل كل مسؤوليته حكاما ومعارضة

ان العد للاسلام وها هو الطوفان يحمل الكثير من الجثث السياسية، فافهموا هذا جيدا

جذور الثورة الاسلامية في

القرآن الكريم

محمد ابراهيم العلاونة*

مقدمة

العدالة مطلب فطري لبني الانسان وهدف سام حري ان تسحر له كل الطاقات وهي
سبيل تحقيقها لاند ان تبدل قصارى الجهد

والعقل السليم شرف للانسان وقد أكرمه الله تعالى به وفصله على غيره من
المخلوقات ولذلك فقد حصه بالتكليف وآله لحمل الأمانة والفور بالبيعة الكرى،
بالاسلام العرير الذي ارتصاد الله تعالى للناس واسمعهم كلمته من خلال رسل كرام
احتارهم تعالى لهذه العاية ليكوبوا القدود الحسة فكانت كلمة السماء لأهل الأرض
اتمن عطاء وأكثر بعمة وهي رحمة مهتاد لهم ولهذا فهي المامس من الصلال والماحية
للظلمة وهي حرب على الظلم اد انها حاءت بالعدل الالهى الذى لا يحيى الانسان الا
به فهو منهج ربانى علم عيوب الخلق وما يصلحها (ان الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء دي القرى ويبهى عن الفحساء والمبكر والبعى يعطكم لعلمكم تدكروا) - الآية
٩٠ - سورة النحل - فيها النجاد من الهلاك فى الدنيا والآخرة ومن حلالها الحصول
على الحيات الطيبة الرعدة التى لا تنتهى

ومع ان العقل فى الانسان له كل هذه المقومات فان النفس الانسانية اماره بالسوء
فالعرائر والحاحات لها مطالبها ولاند من اتساعها والنفس تقف الى جانب الاتساع
المفتوح والشرع قد نظم اتساعها والعقل قوام على النفس فلا ند ان يأخذ بالحكمة

موضع الشيء في محله وحمل النفس على الالتزام بالمنهج الرباني بالعدل الذي أمر الله تعالى به وهذا قد وضع الانسان في دائرة الامتحان والابتلاء وان الانسان قد ولا ومعه معركته وعدوه اقرب شيء اليه وهي نفسه التي بين حسيه ولهذا فالمعركة حتمية ولا مندوحة عنها وليس هالك محال للاستسلام مطلقا قبل حسمها لصالحه ان كان يعقل ويسمع

فنقدر استعدادة للالتزام بالعمل على تقويم النفس وارعامها على ان تسلك طريق النجاة تكون حيويته وفائدته وجوده، ففي ذلك صلاح النفس وطمأنينتها ومحصلتها السعادات التي لا سقاء بعدها وصدق شاعرنا (والنفس كالطفل) فمع ان الطفل لطيف حداث يستدر كوامن النفس فتدوب حبا ممتعا الا انه لو ترك وما يريد بدافع الاسفاق والعطف عليه لكان مصيره الهلاك وهذا تنذر الحاحا الى الرعاية الحقة رعاية الكبير للصغير، رعاية القوى للضعيف، رعاية العاقل للقاصر، والرعاية هي القوامة على الشيء بما يصلحه والاصلاح امر مطلوب (ان اريد الا الاصلاح ما استطعت) - الآية ٨٨ - سورة هود - وحمل النفس على العدل بالوسائل المخصوص عليها يحقق استقامتها وبالاتقامة تصطلح النفوس مع الله تنارل وتعالى ذكره ويتحقق الرضى وتقوم بين العبد وربّه علاقة حميمة (والحبيب لمن يحب يتبع) (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) - الآية ٢١ - سورة آل عمران - وادا كانت هذه هي العلاقة بين العبد وربّه صرف الله عنه اعداءه وكفاه كيدهم ومكرهم ولن يصلوا اليه ولن يدلوه (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) - اية ١٢١ - سورة النساء - ثم هو بعد ذلك الاعلى مكانة والاقوى سكيمة والامضى عريمة ويمكّنه الله تعالى في الارض قائدا للحياة سائسا للناس ياخذ بأيديهم الى ساطع الامن والسلام، الذي لا خوف بعده، (وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات لنستخلفهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ولنمكر لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلهم من بعد حوضهم اما بعدونى لا يشركون بى شيئا) - الآية ٥٥ - سورة النور - وهو بذلك يقيم العدل في المجتمع الاسلامى ويحمل عبيره على اقامة العدل فالعدالة هي معركة الحياة وما حاء الاسلام الا من اجل تحقيقها واقامتها في مجتمع العدل الالهي لجميع بنى البشر فهي رسالة عالمية يحملها المسلم ويحمل عبيره على تحقيقها واقامتها وبذلك فالمؤمن المسلم مستهدف للبلل منه ومنع امتداد رسالة الاسلام وحسر هذا الدين ما استطاع الطواغيت المستكبرون الى ذلك سبيلا. وسلاح الطواغيت وعلى رأسهم شيوخهم إبليس لعبة الله عليه وعليهم أجمعين وكل الطواغيت بعده سلاحهم في محاربة الاسلام الدنيا الفانية بجميع مظاهرها المعرية من حاه وسلطان ومال وولد ومتع رائلة وما علموا يقينا قول الله تعالى (واصرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات

الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا) - الآية ٤٥ -
 سورة الكهف - ووصف الدنيا بالماء يعني ان الماء اذا راد عن حاجته اهلك واذا اطبقا
 الايدي عليه ادخارا له ومبعأ من رواله فلا يعلق بالكفين شيء ولهذا فهي متاع العرور
 (كسراب بقيعة يحسبه الظلمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه
 حسابه) - الآية ٣٩ - سورة البور - وفي معركة العدل هذه لا يحور للمؤمن ان
 يتقاعس أو يهمل أو يفعل ما يجب ان يقوم به من جهد ومقاومة الاستكبار وأهله ولا
 يجوز ان يستهتر بعدوه بعدم الاستعداد له فكيف للمؤمن ان يفعل هذا كله، وهو يعلم
 ان الاستكاة للظلم اما هو هزيمة حتمية في معركة الحياة الممتحن بها الانسان
 والخطورة هنا تكمن في ان معركة الحياة هذه لا تتكرر وليس أمامه إلا فرصة واحدة
 للفرور فهي إما ربح دائم لا حسارة بعده وأما حسارة دائمة لا ربح بعدها (ولو ترى إد
 وقفوا على البار فقالوا يا ليتنا برد ولا نكذب بايات رسا وبكون من المؤمنين، بل بعدا لهم
 ما كانوا يحفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكادبون) - الآية ٢٧ / ٢٨ -
 سورة الانعام - فهي إذا معركة مع أعداء الله في سبيل الله تبارك وتعالى ذكره تحتاج
 الى الجهد كل الجهد والعزم كل العزم عدتها تقوى الله بصر الله تعالى على النفس
 وإيتار الله تعالى ودين الله تعالى على كل شيء فان وقف الانسان المؤمن نفسه لله وافق
 ماله في سبيل الله واحتهد على ذلك بكل ما أوتي من قدرات فان الله تعالى ناصره
 ومؤيده (يا أيها الذين امنوا ان تحصروا الله يصركم ويثبت اقدامكم) - الآية ٧ -
 سورة محمد - وشرط النصر على الأعداء هو بصره لله تعالى على النفس (يا أيها
 الذين امنوا هل أدلكم على تحارة تنحيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله
 وتحاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ولكم حير لكم ان كنتم تعلمون) - الآية
 ١٠ - سورة الصف -

وان الجهاد له عدته وعدته دولة تحكم بما امر الله إضافة الى ما تقدم من بدل المال
 والنفس في سبيل الله وانه لا يكون جهاد حق صد عدو خارجي قبل ان يكون المجتمع
 الاسلامي في الداخل مقيما العدل فيه بتطبيق شرع الله والحكم بما امر الله والأحد
 بالاسلام كله عقيدة وعادات ونظام حياة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وعسكرياً وفي
 جميع مرافق الحياة (إنا أنزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن
 للخاصين حصيما) - الآية ١٠٥ - سورة النساء - وان الاحتكام لغير الاسلام هو مقت
 وغضب من الله تعالى وان أخذ الناس بالحناب التعدي الى أعد مدى وان الاعمال
 كلها محبطة بغير الاحتكام الى الله تعالى وشريعته (ألم ترى الى الذين يرغمون انهم
 امنوا بما امر اليك وما امر من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان
 يكفروا به) - الآية ٦٠ - سورة النساء - فانه لا صلاة بلا طهارة ولا إسلام بلا حكم،

والإسلام ليس له حكم فليس هو بالإسلام ودولة لا تحكم بالدين ليست هي دولة الإسلام ولن يكون الإسلام قائماً إذا أخذ مفصولاً عن حيويته ذلك أن الإسلام دين الله تبارك وتعالى إلى الناس وحمله لا بد أن يكون ملغماً للظن ولن يكون كذلك إلا بالحركة الدؤوب والعمل المصصى الموصول الذي لا يقطع وهذا عاية الجهد وليس هناك وصف يمكن أن يطبق عليه إلا أنه دين توري (والثورة انفصال يحتشد جميع الطاقات، والتأثر هو الذي لا يبقى على شيء حتى يدرك تأثره) - لسان العرب -، والدين حتى يقوم يحتاج إلى توظيف جميع الطاقات وحشدتها في الميدان وصرب الحصم بعنف بما يتضمن الردع الحاسم وصمان الفور وأى تأر أفضل من التأثر لله ولديه القويم ولو ترجمت هذه المعانى إلى واقع بحياة المسلمين اليوم لما استطاع مستكبر طاعوت أن يصل اليهم ولما استتيحت الساحات ودست المقدسات ولما رهقت الأرواح وسفحت الدماء وانتهكت الأعراض

والمسلمون أهل الإيمان الصادق يدركون هذه الحقيقة فيحسدوها ثورة عارمة لأن المسلم هو توري بدهاة ناصر لدين الله طالما كان ملياً بداء ربه حل وعلا (يا أيها الدين امصوا كوبوا أنصار الله) الآية ١٤ - سورة الصف - اللهم احعلنا من أنصارك التأثيرين من أجل رفع راية الإسلام حفاقة على العالمين امين يا رب العالمين

جذور الثورة في القرآن الكريم

القرآن الكريم كتاب الله،

«لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من غريب حكيم»

فالقرآن ليس دستوراً احتوى نصوصاً طبعت على الورق كما هي الحال مع دساتير الأرض الوضعية، فمن كان الورق عاية ما يمكن أن يصل إليه فليست له القدرة على التأثير إلا بالقدر الذي يحقق لواضعيه قيمة مادية محسوسة يستند الحكم بصحتها إلى ما وافق الهوى لسد الجوع الحسدي الذي يكون حل سعيه الحصول على عرض رائل يفنى بفنائها وينتهي بانتهائها. وما دام الحسد من التراب فلا بد أن يعود إلى أصله، وهل هناك أهون من التراب الذي يداس بالاقدام ويعلوه كل شيء ودساتير التراب لا ترتفع بأهلها عن الحمأة الأسنة، فهي وحل يتخبط به أهله فتراهم كلما تحركوا قاصدين

الرفعة ماتت بهم الارض واردادوا انحطاطا، وهكذا دواليك الى ان يصلوا الى الحضيض

وبحسب يعيش اليوم هذه الفترة، بسهد دساتير الارض ورعم المحاولة لتحسينها والارتفاع من خلالها فلا تريد اهلها الا حسارا، ولكن القران الكريم دستوراً ربانيا سماوياً جاء لاهل الارض الذين حلقوا من التراب ليرفعهم ويهص بهم، وقد برل على القلب الامين، قلب محمد صلى الله عليه وسلم، ومن كان القلب وعاءه فلا يحول ولا يرول ويبقى في مركز التعدية الدائمة، فكما ان القلب يصح الدم للحوارج بصحات حياء يعديها، فان القران وقد حل به فانه يصحها آيات نبات وأوامر واصحات يميز بها بالايماں الصادق والحب الحالص فتراها تنفذ على الفور بدافع داتى فهو الحب الصادق، فادا تحرك القران تحرك حامله وادا وقف توقف حامله فتراه قراناً متحركاً على وجه الارض وقد اصبح حراً لا يتحرر من نفسه التى بين حسيه لا يفلح عنه طالما ان به عرقاً ينبص، فالقلب الباص أصبح مركزاً للقران فادا تحرك اللسان منه يطق، وادا ارتفعت الايدى فسامره تصر، وادا سارت الارجل فمن آحله تسير، وادا تحركت العرائر والباحات كان فتاحتها، سم الله الرحمن الرحيم، اللهم بارك لنا فيما ررقتنا وقما عذاب النار وادا احدث حاجتها قالت، الحمد لله رب العالمين

وهكذا بحد القران الكريم قد ملك القلوب اذ وجدت فيه صالحتها قباعة وطمايية، فتقبل وترضى فلا بدهس ان بدها تليى له وتقشعر الحلود بذكره تم تليى فتكحل به العيون ويرهف به السمع وليس غير القران للقلوب من دواء ولا لم لم يسمع القران من الا الهالال والفاء فلا عرو فهو الحيا- بعيها

«يا ايها الذين امنوا استحيوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم»

الآية ٢٤ - سورد الانفال

والاسان بطعه يشتد الحياء الطيبة فهو مفطور عليها،

«وانه لحب الحير لتبديد»

الاية ٨ - سورد العاديات

والقران الكريم هو قيوم الحياء وبدون قيادته لا تكون حياء،

«الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً»
الآية ١ - سورة الكهف

وإذا كانت الحياة حركة مدروتها ثورة لا يستعني عنها حامل القرآن وقد أمر حملته
باحقاق الحق وابطال الباطل بل ان القرآن الكريم اعترى الاستكانة والركوب الى
الباطل لا يختلف في النتيجة عن أهل الباطل انفسهم،

«ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار»
الآية ١١٣ - سورة يونس

وأمر بارهاق الباطل ودحره،

«يا أيها المدثر، قم فأنذر وربك فكبر، وتنبأك مطهر، والرحس فأهجر، ولا تمس تستكثر،
ولربك فاصبر»

الآية ٥،١ - سورة المدثر

هذه عناصر تورية تجعل من حامل القرآن حركة دائنة لا تغتر حتى يلقي الله تعالى
وهو تائر يعلي يديب الطواعيت ويدفع بهم بعيداً عن الحياة ويرفع أمر الله تعالى
ويجعل القرآن قواماً على الحياة حتى يبقاد اليه أهل المشارق والمغرب، وقد وجد
الانسان في الحياة الدنيا وله هدف يسعى لتحقيقه وواحه اتناغ الطريق للوصول اليه
والالتزام به وتنفيذه.

قال تعالى،

«يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله تشهداء بالقسط ولو على انفسكم أو الوالدين أو
الاقربين»

الآية ١٣٥ - سورة النساء

ان القوة للحق وله البقاء، والباطل ضعيف واهن وعارض رائل، وهما أمران
متناقضان تناقص الوجود والعدم كالمشرق والمغرب كلما اقتربت من احدهما ابتعدت
عن الآخر وإذا كان النور يبدد الظلام فإن الحق يمحى الباطل، وانه وان انخدع

الدبر بحولة الباطل حياء، فهو لا يعدو عن سائمة ترول باستفاضة الحق فيعود الحق صافياً وقد رال ما علق به من التوائت، قويا يستلم رمام المادرد وهذا شأن الحق مع الباطل الى ان يرث الله تعالى الأرض ومن عليها

قال تعالى

«وان تعودوا بعد ولر تعني عنكم فنتكم تسينا ولو كترت وان الله مع المؤمنين»
الآية ١٩ - سورة الانفال

والحياد حركة والمؤمن هو الحي وحركته ايجابية، والكافر هو الميت وان كان في طاهره الحركة فهي حركة سالبة وحقيقتها حمود، والحمود (ميت)، قال تعالى، -

«او من كان ميتا فأحيياه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك رين للكافرين ما كانوا يعملون»
الآية ١٢٢ - سورة الانعام

وقال الشاعر الحكيم

موت السقى حياء لا نعاد لها
قد مات قوم وهم في الناس احياء

والاسلام فكر يحرق الظلم ويبدد الظلمات لحركته الدائمة، فهو تور لا يحبو هياحها وحاجة الحياء الى الاسلام حاجة الكائن الحي للعداء والماء والهواء والدفء والصياء، والمسلم توري بالطبع والتورية صفة تلارمه ولا يكون له وجود بدويها، ولهذا فالاسلام هو الدين الصرورد الذي لاند من الاعتصام به من الويلات والمهالك ولا سيما وان الطواعيت رفعوا لواء الباطل واستمرؤا العيش في الحصيصر والفوا الظلمة وهم الخصم اللدود الذين يناصون الاسلام واهله العداء

والمسلم يرى الحياء الدنيا مطية الى الآخره فهي تقع في دائرة الامتحان والابتلاء
قال تعالى،

«أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم

فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين»

الآية ٣٠٢ - سورد العنكبوت

والمستضعفون هم المعيون بالمجاهدة والصراع على الجهاد في محاربة الباطل الذي هو صفة تلامر المستكبرين في الارض بغير الحق فهم حننه المءءولون آءاءا.

وار حءءاءا لهم العالءور

الآية ١٧٢ - سور- الصافات

ولو اسءءءرصا ءا ءاربع الطويل للحيا. علم الارض لوءءاءا على ءوام ان امة اسلمء ءياءءها الى من يسءمءور العور من الله ءعالى وساءء ءلفهم حءءاءا للءق مءلصين عاءءين العرم في معركة طويلة وءرب صروس لا ءءءهى ما بءىء الارض الا واءء اليها ءياء- العالء واصءءء عرير- ءوية، ءلك الانساى في الحيا. ءءيا. ءءيا. ءءى ءءى وهو يءمل معه معنى واءءاء لا ءاى له وهو (اقامة العءل) وار اءءلء مواظءه وءعيرء عباصره

وبظر- على ساءاء الوعى ومياءين الكرامة ءءء من ءلق الله كراما اءءارهم الله ءعالى واصءظفاهم ءءو- ءسة في ءءل والءءء بالنفس والمال وقء اءوا ما كلفوا به على ءير وءه يرصى الله ءعالى وسلموا الراية الى ءاءمهم نبيا مءمء صلى الله عليه وسلم والءى ءءوره صلى الله عليه واله وسلم ءء سلم الراية الى الامة المءءار- لاقامة العءل الالهى وءملءه لغيرها، فى الوارءة للرسالاء برسالءها الالهية وءاهاءء على عيرها ءءلك

وءءلك ءءلباءكم امة وسطا لءكوبوا سءءاء على الناس ويكوز الرسول عليكم سءءاءا،
الآية ١٤٢ - سورد البقرء

يا آيها ءءين امبوا اركعوا واسءءوا واءءءوا ربكم واءعلوا الءير لءلكم ءفلءور.
وءاهاءوا في الله ءق ءهاءه هو اءءاءكم وما ءعل عليكم في ءءين من ءرء ملة ايكم اءراهم هو سماءكم المسلمين من ءبل وفى هءا ليكوز الرسول سءءاءا عليكم وءكوبوا سءءاء على الناس ءاقيموا الصلاء واءوا الركاء واعءصموا بالله»

الآية ٧٨،٧٧ - سورد الء

محمد رسول الله خاتم النبيين والاسلام العزيز ظاهر على الدين كله وأمة الاسلام وارثة الامم وخيرها وان هذه المعاني نصاً وروحاً، قولاً وعملاً، اما هي مسؤولية الأجيال المتعاقبة من أمة القرآن وهذا يقودها الى المواجهة مع الطواغيت ومن يدور في فلكهم بكل الوسائل المتيرة دوياً هوادة ذلك هو عنوان وجودها وسر بقائها حية قوية،

«وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله»

الآية ١٩٣ - سورة البقرة

«قاتلوهم يعدهم الله بأيديكم ويخرهم ويصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين»
الآية ١٤ - سورة التوبة

والجهاد لاقامة العدل فيها وفي غيرها هو دروة السام لهذا الدين، وحق الجهاد ان لا يعبد في ملك الله غيره، والى ان يتم هذا الأمر كاملاً تنقضي هذه الأمة مشرعة سيوفها صاربة بها وتتراقص رماحها تراقص القلب وهو يصح الدم حياة الى الجسم وتراقصها في سبيل الله كرامتها وعرتها ورفعتها وعداء شوكتها وليس هذا في عرص رائل أو سيطرة فارعة، ولكنه حق العدل الالهي الذي لا تستقيم حياة الانسان إلا به طالما عابيا ولا رلنا بعاني من إفعالنا هذه الوظيفة ولسنا نحن المسلمين الدين بعاني فقط بل وأصبح العالم بأسره بعاني من عيبة الاسلام ويصيق درعا بمعاشه رغم ما يعرق به من ترف وحطام ومتع وتكاثر بالاموال والاولاد وصدق الله العظيم،

«فمن اتع هداي فلا يصل ولا يتقى، ومن أعرض عن ذكرى فأن له معيشة صكا»
الآية ١٢٣، ١٢٤ - سورة طه

ان الخارجين عن منهج الله تعالى قد تكلفوا المواجهة مع الله تعالى فقولهم باطل وادعائهم ساقط قأى للمخلوق الضعيف القاصر المحتاج ان يفلح طالما انه تعامى عن كل هذا الذي به وادعى القوة والحكمة فهو المستكبر بغير حق والمتجاوز دوياً حساب للنتائج، ولا عرو فمن عطل عقله قاده هواه فصل وأصل وهناك فرصة يمحها الله تعالى للناس لو نهدت دوياً تدر يصل صاحبه الى الانصياع للحق والالتزام به لختم على قلبه، فالله حل شأنه يقول،

«سأنصرف عن آياتي الذين يستكبرون في الأرض بغير الحق وان يروا سبيل الرش لا

يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل العبي يتحدوه سبيلا ذلك نابهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين»

الآية ١٤٦ - سورة الاعراف

وهذا هو الهلاك المحتم وحكمة الله بالعة ذلك ان الطواغيت المستكبرين يحملون عناصر هلاكهم معهم وباعمالهم يستعجلون عقوبتهم،

«فاستكبروا وكانوا قوماً محرمين»

الآية ١٢٣ - سورة الاعراف

والذين كذبوا باياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون،
الآية ٢٦ - سورة الاعراف

ويحسب بنا ان نورد بما-ج من عناء الطواغيت عطة لمن كان له قلب او القى السمع
-هو شهيد

عندما رأت فرعون لعنه الله ولعن المتفرعين اندا رأت مباما ان بارا جاء في الارض المقدسة فاحرقت ملكه، فجمع السحر- والكهنة واستفتاهم في روياء فاحرود ان واحدا من بني اسرائيل سيأتي رئيسه ملكه فامر كاحراء وقاضى بقتل من بلد لبس اسرائيل من الذكور والانقاء على الابات»

فكانت هذه الحظر تم عر عناء وحنق متباد فان كان من اساء هذا الحر صادقاً فلا فائد- من قتل من سيقتل - لا بد من حصيلة وان كان الساء كادبا فلا شيء مما يحساه يحدث عندها فلا داعي للقتل واستعداد الناس

وهكذا نهج المستكبرون بغير الحق، عناء في عناء، فكم من عبر مرت فلم يعتبروا
بكم من اية بينة طهرت فلم يتنبوا

وعبر- اخرى في احد الطواغيت وان آحدهم أليم شديد ومتى يوجدوا، عندما يهي- لهم من القود والعطمة بما لا يجعل لديهم محالا للثب بمقائهم وخلود طغيانهم، ففرعون احد لما افترص جهل موسى عندما ترك البحر رهوا فسار حلف موسى وهو في بشود عارمة اد طر انه قد طفر بموسى واحد عروره يحدثه عن دكائه وقدرته وتمكنه من

فخضمه، فكانت تلك اللحظة الفاصلة فالتقى بالماء واغرق فقال مقالته الواردة في كتاب الله الكريم،

«حتى إذا أدركه العرق قال أمت أنه لا إله إلا الذي أمت به سو إسرائيل»
الآية ٩٠ - سورة يونس

فأحابه الله تعالى ذكره،

«الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين»

الآية ٩١ - سورة يونس

وهكذا الطواعيت عند فوات الأوان يعقلون حيث لا يريدون هذا إلا حسرة وعداها
وهلاك ما استجد من طواعيت كهيلاسيلاسي وشاه ايران وسادات مصر وغيرهم كثير
والحيل على الحرار،

«ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر»

الآية ١٧ - سورة القمر

ولاند من انصاف الطواعيت ذلك انهم من الصعف والعباء ما لا يمكنهم البقاء
لحظة واحدة أو ان ينفذوا أمرا واحدا لولا سحف من أيدهم ورضوا بهم وسمعوا
قولهم وأطاعوا أمرهم فهؤلاء هم أظلم منهم وأكثر عياء منهم لأنهم خافوا ممن لا
يملك لنفسه صرا ولا نفعا ألم يروا ان الطواعيت بشر صعايف يأكلون ويشربون كما
يأكلون هم ويشربون، ويحتاجون لقضاء الحاجة من عائطوبول كما يحتاجون هم، وانهم
ييامون كما ييامون وانهم في عيوبهم القدي وابوفهم المخاط وامواهم البصاق وتحت
أنطيم الصنة، وانهم يولدون صعايفا ويموتون صعايفا، وبين الولادة والموت موجات
صعف ومرص وحيرة وغصب فكيف لمن كانت هذه صفاته ان يكون ربا وان يكون إلها
وان يكون قادرا قويا،

«قتل الانسان ما أكفره، من أي شيء خلقه فقدره، ثم السبيل يسره، ثم
أمانه فأقبره، ثم إذا شاء أنشره»

الآية ١٧، ٢٢ - سورة عبس

هذا من صفات الانسان أما الكون وتركيبه ومنهجه وبظامه، فصلا عن ان الانسان لا يملك ان يؤثر في نظامه فانه أيضا لا يستطيع الخروج عن قواسه الكونية وحاحته الى الماء والهواء والدفع والضياء تجعل منه كائناً حياً محتاحاً صغيها الى الخالق الكامل القوي الرراق المعطى المانع المحي المميت،

«فلينظر الانسان الى طعامه، إنا صببنا الماء صبا، ثم شققنا الأرض شققا، فانبثقت فيها حبا، وعسا وقصبا، وريتبوا وبخلا، وحدائق علبا وفاكهة وأبا، متاعا لكم ولاعامكم» الآية ٣٢، ٣٤ — سورة عس

فيا أهل الحس والحر هل لم كانت هذه صفاته وهي ما ورد حاحاته هل يمكن ان يكون له شأن يمتار به عن غيره من الناس

وصدق الله العظيم،

«ولقد درانا لجهم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم العاقلون»

الآية ١٧٩ — سورة الاعراف

اذا الصبر على الظلم بحجة الخوف من الظالم أقبح من الظلم نفسه

ان الاسلام وهو الدين الذي ارتضى الله تعالى للناس ليخرجهم من الظلمات الى النور، ما كان إلا ليحنت الباطل من حدوده وليكون فعلا لا يحسبوره ولا تنعد له طاقة يحرق الظلم أبدا ويبدد الظلمات ليكون العدل ويبقى النور مشرقا

والمسلم هو الانسان الذي يقود المسيرد بالاسلام وهو قادر على ذلك ما دام قد التزم بالاسلام الذي يجعل منه شخصية إسلامية قوية فكرا وشعورا وقد اسحم الفكر مع النظام لأنه منتق عنه وكله يرتكر على عقيدة التوحيد عقيدة المبدأ عقيدة الاسلام وقد عمدت عقيدة الاسلام الى إعطاء الحلول المطلقية السليمة لما يشعل الانسان في حياته ويؤرقه وهي ربق قوته وما بعد الموت

الله حلت قدرته خلق الانسان من العدم وصوره فأحس صورته، وأكرمه بالعقل،

وسخر الوجود بأسره لخدمته، وإن القوى ما كان يرعى الضعيف ويخضع إليه إلا حبا به ومن رحمة الله حلت قدرته بالإنسان لم يتركه يبحث عن مقومات حياته إذ سحر له رزقه طيبا يسعى إليه

وحكمة الله حلت قدرته لم يترك الإنسان سدى وإنه لم يخلق عبثا، وإن الحياة الدنيا لها ما بعدها وإن ما بعدها أكرم منها وأفضل، والإنسان يسد الأفضل، وهو النعيم الباقي الذي لا يرول ولا يفنى ولا يحول وإنه لا يلتفت إلى ما يصيبه في طريقه طالما أن الذي في نهاية الطريق أكرم فكان المؤمن راضيا بقدر الله تعالى وهذا الرضى يبعث في نفسه الطمأنينة وهي سعاد. ليس بالمستطاع وصفها لمن لم يتذوقها

«ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نراها أن ذلك على الله يسير»

الاية ٢٢ - سورة الحديد

فالإيمان بالغيب وهو قدر الله تعالى أمر غير متيسر لغير المسلم وبالتالي فهو سر قوته وبجأه، فلا يفرح بما أوتي ولا ييأس على ما فات طالما أن كل هذا يحدث في دينا ينتهي منها نعيمها وسقاؤها فيصبح الموت بالنسبة للمؤمن بوابة خير يفتد منها إلى روح وريحاء ورب غير عصيان فهو في شوق للقاء الله تعالى لأن الله حل سانه في سوق الله

موت المستحق حيا لا يفاد لها قد مات قوم وهم في الناس أحياء

فإذا كان القلب قد تيقن من هذا فإن النفس تتوق إلى أن تبدل الجهد كله وهي سعيدة في سبيل الله تبارك وتعالى والمسلم بهذا ليس إلا طالب موت يبحث عنه تحت العطشى عن الماء والمرضى عن الدواء والأحياء عن الهواء في سبيل رفعة هذا الدين محاهدا في سبيل الله تبارك وتعالى ليعود إلى الله تعالى ذكره وقد حصص حسده بدمه، دما يسفح في سبيل الله تعالى لأقامة العدل وبشر العدل أسوة بمن حصص دماؤهم أحسادهم وهات عليهم أنفسهم وعلى رأسهم آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم الطيبون الصاهرون وكلهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم مقتنسون

ومن يطعم الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ؛ صدق

والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا

الآية ٦٩ - سورد النساء

اللهم احشربا معهم

وار حب المؤمن للسهاده في سبيل الله تعالى مرده ان الله حلت قدرته وتعالى ذكره
قد ذكر ان الشهيد حي عند الله بقوله

«ولا تحسبن الدين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما
أتاهم الله من فضله ويستبشرون بالدين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا
هم يحزنون»

الآية ١٦٩ - ١٧ - سورد عمران

وما وصل بالانسان المؤمن الى هذا الا لان العقيد - الاسلاميه وصلت به الى القاعة
التامة انه مخلوق لله تعالى ذكره وحلت قدرته، والله هو القوى وهو على كل شيء قدير
فهو يستند الى ركن سديد وانه يتوكله على الله سبحانه يكون الاعلى وهو الاقوى وار
قتل وار حلد وار حسن وار اصانته فاقه، قال تعالى

«الله الذي رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلك شيء سحانه
وتعالى عما يشركون»

الآية - - سورد الروم

«ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين»

الآية ١٢٨ - سورد عمران

فما بال المسلمين اليوم قد وصلوا الى درك ما وصلت اليه أمة من الأمم يتناهى
تماما مع مقومات دينهم وضيعة القيادة فتركوا قياد العالم لطواغيت الارض وتداد
الأفاق ليعبثوا في الارض فسادا وقد عاسوا وساسوا العباد ظلما وجورا وأهلكوا
الحرث والنسل^١

ان هذا الوصف الشاذ ليس له الا سبب واحد وهو رعة العقيد وغياب الفكر
المستنير،

«ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور»

الآية ٥ - سور- النور

ومن أطفئ نوره تحيد الظلمات.

«أو من كان ميتا فأحييناه و... له نورا يمتني به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها»

الآية ١٢٢ - سور الانعام

وبالمعد عن الاسلام عقيد- وبطاف الناس واحلولكت ظلمتهم فاصبحوا دمي
تحركهم الشياطين ويستفدون طاقات - الح عدوهم

وما كان ليكون هذا الا لعينة العقل المسلم وقد صيغ المسلمون فاطمأنوا لعدوهم
وساروا حلف مفترسهم بلا ادراك فكأن ان حاربوا بيوتهم بأيديهم وأيدى أعدائهم بل
ان العدو وقد اطمأن الى عواء المسلمين ان تركوا الاسلام عقيدة توحيد وتفرقت
الصفوف عن الجهاد وتحلوا عن راية لا اله الا الله محمد رسول الله. راية الاسلام
العرب عنوا عرد وفجر عنوا عدل وحق سمعوا لعدوهم وأطاعوه واستعانوا به
واستبحروه كالمستجير من الرمضاء بالنار. والله تعالى يقول

«يا أيها الذين امنوا لا تتحدوا عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما
حاءكم من الحق»

الآية ١ - سور الممتحنة

وها نحن نرى ويعلم ان الصليبية لم تلق السلاح يوما ولا رالت تحمله ضد المسلمين
وان احتلفت بوعياته وحملته، فهو تار- يكون الة الحرب وتارد الة البطر وتارد الة العقاق
وكل هذه المظاهر وغيرها قطعات ومحاور في حبة عريضة واحدد عدتها المحابين من
المسلمين وما أكثرهم في هذا الرمان تقف في وجه الاسلام محاولة منعه من النهوض

والصليبية لا تتواسى عن قتل المسلمين حتى اولئك الذين يوالوهم من المسلمين اد
انهم يبطرون الى من والاهم من المسلمين على أنهم يعال يدخلون بها ميدان شوك
تحمي اقدامهم من الأذى، فهم يتعلوهم ما داموا كذلك ويرمون بهم اذا قصوا

وظهرهم منهم فى مراحل التاريخ والتاريخ القديم والحديث حافل بالامثال الكثيرة لمتل هؤلاء الا ان الذى فى المسلمين اليوم امر يدعو الى الدهشة، ويجعل الحليم فيهم حيران، كيف يمكن لعدو بين العداء لا يرعى دمة ولا يصون عهدا يحرق الاحصر والياس يطعن فى الصدر والظهر يحجر بعدائه ويسر، ثم بعد ذلك يبادى بالصدى أو ليس من أوجد اسرائيل فى أرض الاسلام المقدسة الطاهره هم روسيا وامريكا وبريطانيا وهولندا وغيرهم من دول الاستكبار وقد قتلوا رجال المسلمين وبفروا بطور الحوامل من سنانهم ودبحوا اطفالهم ودمسوا مقدساتهم وشرذوا اهلهم، او ليس كل هذا قد حصل بسلاح امريكا واوروبا وروسيا، فمن فلسطين عرء وصفة الى صبرا وساتيلا لبنا الى جنوب لبنا حدادا، وعندما راينا العجر بدا على اسرائيل صيغة الاستكبار العالمى وحدنا الاستكبار هذا قد هب ليس لحدده اسرائيل ولكن امعانا فى قتل المسلمين فاساطيل امريكا وبريطانيا وهولندا وايصاليا الح الح صنت حام عصبتها على مسلمى حل لبنا بقيادة بيوحيرسى وضايرت السناغور، الاطلسى دكت مواقع المسلمين فى البقاع وبعلبل

ففى الوقت الذى يرى به المسلم بهار فى اهله ويستدل فى بلده ويسرق فى بيته من قبل أدوات الطواغيت من حكام المسلمين يرى ايضا ان هذه السعوب وهى التى تتلقى الصربات تحمل الطواغيت على عاتقها فهى بين الرضى والسكوت وقليل هم العاصرون لله العيورون على ديبه المنتصرون له سبحانه وتعالى ولولا الرضى والسكوت على النازل لما استصاع الكفر ان يدل المسلمين فى عقر دارهم

والبفاق صاهر مقبلة ذلك انهم يحافون الناس ويحسبونهم فيطهرون لهم الولاء

«وقالوا من أشد منا قوة أولا يروا ان الله الذى خلقهم هو أشد قوة»

الاية ١٥ - سورة فصلت

فهم يسهدون ان لا اله الا الله محمد رسول الله ويقتضى هذا انه لا خالق ولا رراق ولا محبى ولا مميت ولا معطى ولا مانع ولا من هو على كل شىء قدير الا الله ويترتب على ذلك انه لا حاكمية الا لله ولا طاعة الا لله ولا قود الا بالله فالخوف الحقيقى هو الخوف من الله تعالى والرجاء الحقيقى هو فى الصمد الواحد الأحد حلت قدرته وان يكون محمدا صلى الله عليه واله وسلم الذى لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يساري ما تركت هذا الأمر حتى يطهره الله او اهلك دونه وقال بعثت بالسيف بين يدي الساعة

حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل ررقى تحت ظل رمحي وجعل الدلة والمهابة على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم رواه أحمد

نعم ان يكون رسول الله صلى الله عليه واله وسلم القدود في الانتاع فقام على الدين حتى أظهره الله وانتقل الى الرفيق الاعلى والاسلام العرير قوي فادى الامامة وبلغ الرسالة ونصح الأمة وحاهد في الله حق جهاده هذا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمسلم إذا بطق بالشهادتين فلا يعيش الا للاسلام ولا يقصى الا وهو حاملا الامامة رافعا الراية كما قال جعفر بن ابي طالب رضى الله عنه، في موته

يا حندا الحنة واقتربها طيبة وباردا شرابها

والروم روم قدما عداها كافر بعيد أسابها -

على ان لاقيتها صرابها

هذه هي القدود الصالحة فأين المقتدون، وهذا هو الاسلام عرد وكرامة فأين المسلمون، فهل بعد هذا يكثر للبقاق ان يبقى طاهره أمة قال فيها الرحمن كنتم خير أمة أخرجت للناس ، لا لا لا لا يكون، وان عدا لماطره قريب

وسلام على من بايع الله تباريا وليس على حرب القعود سلام

مختارات وملخصات

تعاليم القرآن السياسية

مولانا ابو الاعلى المودودي

١ - تصور الكون

ان نظرية القرآن في السياسة مبنية على تصوره الاساسي للكون وهو التصور الذي يعني وضعه في الاعتبار لمفهم هذه النظرية فهما سليما ولو درس هذا التصور بعين الفلسفة السياسية لبرزت فيه امامنا النكات التالية (١) ان الله تعالى هو خالق هذا الكون كله وخالق الانسان نفسه وخالق سائر الاشياء التي يستفيد منها الانسان في هذا العالم

«وهو الذي خلق السموات والارض بالحق» الانعام ٧٣

(ب) ان الله هو مالك هذا الخلق وحاكمه ومدير أمره

«له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى» طه ٦

(ج) ان الحاكمية في هذا الكون ليست لاحد غير الله ولا يمكن ان تكون لاحد سواه وليس لاحد الحق في ان يكون له نصيب منها

«الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض» النقرة ١٧

(د) ان حملة صفات الحاكمية وسلطاتها محتصة في يديه سبحانه وليس في هذا الكون احد قط يحمل هذه الصفات

«وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» الانعام ١٨

٢ - الحاكمية الالهية

وبناء على هذا التصور يقول القرآن ان الحاكم الحقيقي للانسان هو نفسه حاكم الكون وحق الحاكمية في الامور البشرية له وحده وليس لاية قوة سواه - بشرية ام غير بشرية - ان تحكم بداتها او تقضي بنفسها وبالطبع هناك فرق وحيد هو ان حاكمية الله في نظام الكون قائمة بقوة تعالى التي لا تحتاج الى اعتراف من احد اما الحرة الارادي من حياة الانسان فانه لا يبعد فيه حكمه بالقوة والحرر وانما يدعو الناس للتسليم بحاكميته وطاعته نارادتهم

(١) ان رب الكون في الحقيقة هو رب الانسان ولابد من التسليم بربوبيته وحده

«قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين»

... قل اغير الله اضغي ربنا وهو رب كل شيء» الانعام ١٦٢

(ب) ان حق الحكم والقضاء ليس لاحد غير الله وعلى الانسان ان يطيعه ويعده

«وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله...الشورى ١

(ج) ان لله وحده حق اصدار الحكم لانه هو الخالق وحده

«لا اله الا هو الخلق والامر».. الاعراف ٥٤

(د) ان لله وحده حق اصدار الاحكام لانه هو الملك وحده

والسارق والسارق فليطعوا ايديهما . المائدة ٣٨ - ٤

وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون... البقرة ٢١٦

٣ - حاكمية الله القانونية

يقرر القرآن الكريم ان الطاعة لاند وان تكون خالصة لله، وانه لاند من اتناع قابونه وحده، وحرام على المرء ان يتربل

هذا القابون ويتنوع قوانين الآخرين او شرعة داته وبروات نفسه

«اما امرنا اليك الكتاب فالحق فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخلق»... الرمر ٢ - ٣

كذلك يقول القرآن ان كل حكم خلاف حكم الله ليس خطأ او حراما محسب بل هو كفر وصلال وظلم ومسق واي حكم

كهدا هو حكم الجاهلية لا يؤمن الانسان ما لم يكفر به

ومن لم يحكم بما امر الله فاولئك هم الكفرون» . المائدة ٤٤

٤ - منزلة الرسول

هذا القابون الذي امرنا الله في الآيات السالفة باننا ناعه والسير عليه ليس من وسيلة لتقليعه للانسان سوى رسول

الله فهو وحده الذي يوصل احكام الله وشرائعه الى البشر. وهو وحده الذي يفسرها ويشرحها بقوله وفعله فالرسول

ادن هو ممثل حاكمية الله القانونية في حياة البشر وعلى هذا فطاعته هي عين طاعة الله

وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باسم الله» . النساء ٦٤

٥ - القانون الاعلى

ان حكم الله ورسوله في عين القرآن - هو القابون الاعلى الذي لا يملك المؤمنون اراءه سوى اختيار سبيل الطاعة

والانصياع، فلا يحق لمسلم ان يصدر من نفسه حكما في امر اصدر الله ورسوله فيه حكما والانحراف عن حكم الله

ورسوله نقصان الايمان وصدده

وما كان مؤمن ولا مؤمنة اذا قصى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد صلا

مبيناه الاعراف ٣٦

٦ - الخلافة

ان الشكل الصحيح لحكومة البشر في نظر القرآن هو ان تؤمن الدولة بسيادة الله ورسوله القانونية، وتتأثر لهما عن

الحاكمية وتؤمن بأن تكون خلافة ناسه عن الحاكم الحقيقي تبارك وتعالى وسلطاتها هي هذه المنزلة لاند وان تكون

محدودة بتلك الحدود التي ذكرها تحت العناوين السابقة (٣ ، ٤ ، ٥) سواء كانت هذه السلطات تشريعية أم قضائية أم

تنفيذية

«وامرنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيما عليه فاحكم بينهم بما امر الله ولا تتبع اهواءهم عما حاكك من

الحق» . المائدة ٤٨

٧ - حقيقة الخلافة

ان كل ما ياله الانسان على وجه الارض من طاقات وقدرات ليس الا هبة من الله تعالى ولقد جعل الله الانسان

في منزلة يستخدم فيها الهبات والعطايا الممنوحة له من الله في ارضه وفق مرصاة الله وعلى هذا فالانسان هنا ليس هو

السلطان المالك نفسه وانما هو خليفة المالك الاصيلي

«وان قل ربك للملائكة امي حائل في الارض خليفة» . البقرة ٣

وكل أمة تخصص بصيب من السلطة في بقعة من نقاع الارض انما هي في الحقيقة خليفة لله فيها

«وانكروا اد جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح» . الاعراف ٦٩

غير ان هذه الخلافة لا تكون خلافة صحيحة ما لم تتنوع حكم المالك الحقيقي اما نظام الحكومة الذي يعرض بوجهه

عن الله ثم يصبح نظاما حرا طليقا يحكم داته بداته فهو ليس خلافة بل تمردا وامقلابا ضد السلطان الحقيقي

هو الذي جعلكم خلائف في الارض من كفر فطليه كفره ولا يريد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقابلا ولا يريد الكافرين كفرهم

الا خسرافا... فلانر ٣٩

٨ - خلافة جماعية

ان من تباطئه هذه الخلافة الشرعية السليمة ليس فردا أو اسرة أو طبقة وإنما هو الجماعة - بحملة امرادها - التي تؤمن بالمبادئ السالفة الذكر وتقيم دولتها على أساسها والفاظ الآية ٥٥ من سورة النور «ليست خلفهم في الارض» صريحة في توصيف هذا الامر فكل فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة من وجهة نظر هذه الآية وليس لواحد من البشر أو طبقة من الطبقات اي حق في سلب المؤمنين سلطاتهم في الخلافة وتركيزها في يديه كذلك ما من شخص أو طبقة يستطيع أن يدعي أن خلافة الله تخصه هو دون سائر المؤمنين وهذا هو ما يعير الخلافة الاسلامية عن المملكة أو حكومة رجال الدين (الكهوتية)، ويتجه بها الى الوجهة الديمقراطية غير أن هناك فرقاً جوهرياً بينها وبين الديمقراطية العربية هو أن فكرة الديمقراطية العربية تقوم على منادىء الحاكمية الشعبية أما في خلافة الاسلام الديمقراطية فالشعب يسلم حاكمية الله ويجعل سلطاته محدودة بحدود قانون الله برصاء ورمعة

٩ - حدود اطاعة الدولة

والدولة التي تقوم لتسيير نظام الخلافة هذا، تحب على الشعب اطاعتها في المعروف فقط ملا طاعة لها ولا تعاون معها في المعصية (كل ما يحالف شرع الله وقانونه)

«يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات يبلغنك على ان لا يشركن بالله ولا يعصينك في معروف فهيهن» المتحة ١٢

١٠ - الشورى

لاند وان يتم عمل الدولة كله ابتداء بتأسيس وتشكيل أول لسة فيها ثم انتخاب رئيس الدولة وأولي الامر وانتهاء بالامور التشريعية والمسائل التنفيذية على اساس تشاور المؤمنين فيما بينهم بصرف النظر عما اذا تمت المشورة مباشرة أم عن طريق نواب منتخبين انتخاباً صحيحاً

«وامرهم شورى بينهم» الشورى ٢٨

١١ - صفات اولي الامر

(أ) ان يكونوا مؤمنين بالمبادئ

«يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم» النساء ٥٩

(ب) الا يكونوا طالعين فاسقين فاحرين

«واد انزل ابراهيم ربه كلمات فتمضي قل امي حاكك للناس اماما قل ومن دريتي قل لا يبال عهدي الطالعين» البقرة ١٢٤

(ج) الا يكونوا جهلاء سفهاء بل علماء رشداء

«ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياماً»

(د) ان يكونوا أمناء

«ان الله يامركم ان تؤدوا الاموال الى اهلها» النساء ٥٨

١٢ - مبادئ الدستور الاساسية

(أ) «يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول

ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» النساء ٥٩

ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» النساء ٥٩

وهذه الآية توصلت ست نكات دستورية هي

١ - طاعة الله ورسوله مقدمة على أية طاعة أخرى

٢ - طاعة اولي الامر تأتي تحت طاعة الله ورسوله

٣ - ان يكون اولو الامر من المؤمنين

٤ - للناس حق ممارسة الحكام والحكومة

٥ - ان الفصل في النزاع هو قانون الله ورسوله

٦ - ضرورة ان توجد في نظام الخلافة هيئة حرة مستقلة عن نفوذ الشعب وتأثير الحكام لتقضي في المراعات طبق

القانون الاعلى (قانون الله ورسوله)

(ب) لاند وان تكون سلطات الهيئة التنفيذية محدودة بحدود الله

(ج) لاند وان تكون الهيئة التشريعية هيئة تعمل بالشورى

(د) لابد وان تكون الهيئة القضائية حرة مستقلة

طاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اموالهم... المائدة ٤٨

١٣ - هدف الدولة وغايتها

الاولى اقامة العدل

طلق ارسلا رسلنا لمقبينات وامرنا معهم الكلف والميران ليقوم الناس بالقسط وارنا الحديد فيه باس شديد ومنافع

لنفس... الحديد ٢٥

والثانية بناء نظام «اقامة الصلاة» و «ايتاء الزكاة» عن طريق ما تملكه الحكومة من طاقة ووسائل

«الذين ان مكاهم في الارض اقموا الصلاة واتوا الزكاة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر... الحج ٤١

١٤ - الحقوق الاساسية

أ - حماية الروح

«ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق».. الاسراء ٢٣

ب - حماية حقوق الملكية

«لا تاكلوا اموالكم بينكم بفساد»... النقرة ١٨٨

ج - حماية كرامة المرء

«لا يسخر قوم من قوم... ولا تملوا انفسكم ولا تملوا بالانقلاب . ولا يفتن بعضكم بعضا... الحجرات ١١ - ١٢

د - حماية الحياة الخاصة

«لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأذوا».. النور ٢٧

هـ - حق الاعتراض على الظلم

«لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم» النساء ١٤٨

و - حق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي يتضمن حق حرية النقد

طعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه

لنفس ما كفوا يفعلون... المائدة ٧٨ - ٧٩

ر - حرية الاجتماع

«ولكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر اولئك هم المفلحون ولا تكفوا قلديين تفرقوا واختلثوا من بعد

ما جاءهم النبىات اولئك لهم عذاب عظيم» آل عمران ١٠٤ - ١٠٥

ح - حق حرية الاعتقاد

«لا اكراه في الدين» . النقرة ٢٥٦

ط - حق الحماية من الاضطهاد الديني

«ولا تسموا الذين يدعون من دون الله... الانعام ١٨

ي - حق كل شخص في ان يسأل عن اعماله فحسب ولا يسأل عن اعمال الآخرين

«ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى».. الانعام ١٦٤

ل - حق كل انسان في الا يتخذ ضده أي اجراء بدون حرية او يدان بغير ما يقتضيه الانصاف والعدل

«ان جاءكم فسيق بما فتنيوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصدقوا على ما فعلتم بدميين... الحجرات ٦

ل - حق المحتاجين والمحرومين في ان توفر لهم حاجاتهم وضرورات حياتهم

«وفي اموالهم حق للسائل والمحروم» الداريات ١٩

م - حق الناس في ان تعاملهم الدولة معاملة متساوية ليس فيها تمييز او امتياز او تعريق

«ان فرعون علا في الارض وجعل اهلها شيعا يستصيف طفلة منهم... انه كل من المفسدين... القصص ٤

١٥ - حقوق الدولة على رعاياها

أ - ان يطيعوها

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم» . النساء ٥٩

- ب - ان يطيعوا القانون ويلتزموا به ولا يعيشوا في نظمها الفاسد
«لا تفسدوا الارض بعد اصلاحها»... الاعراف ٨٥
- ج - ان يعاينوها في كافة اعمال الخير
«وتعلموا على المر والتقوى» . المائدة ٢
- د - ان يبذلوا ارواحهم ودماءهم في الدفاع عنها
«ما لكم اذا قيل لكم انمروا في سبيل الله اثقلتم الى الارض ان تنفروا يعذبكم عذابا عظيما ويستبدل قوما غيركم ولا تصروه شيئا انمروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون» التوبة ٢٨ - ٤١
- ١٦ - مبادئ السياسة الخارجية
أ - احترام المعاهدات والمواثيق وضرورة اعلان الطرف الاخر بانها انما اذا كان لا مفر منه
«واوفوا بالعهد ان العهد كلى مسؤولا»... الاسراء ٢٤
- ب - مراعاة الامانة والصدق والحق في كل الامور والمعاملات
«ولا تتخذوا ايمانكم دخلا بينكم» السجدة ٩٤
- ج - العدل الدولي
«ولا يجرمكم شئ قوم على الا تعدوا عدلوا هو اقرب للتقوى» المائدة ٨
- د - احترام حدود الدول المحايدة اثناء الحرب
«ان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم... الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق» النساء ٨٩ - ٩٠
- هـ - حب السلام
«وان جحوا للسلم فاحنح لها» الانعام ٦١
- و - احتباب العلو والتكبر وبشر الفساد في الارض
«ذلك الدار الاخر جعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين» القصص ٨٢
- ر - معاملة القوى غير المعادة معاملة حسنة
«لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تروهم وتفسدوا اليهم ان الله يحب المفسدين» المتحفة ٨
- ح - مقابلة الحسنى بالحسنى
«هل حراء الاحسن الا الاحسن» الرحمن ٦
- ط - معاملة المعتدين بنفس معاملتهم
«فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا ان الله مع المتقين» البقرة ١٩٤
- خصائص الدولة الإسلامية**
- ١ - ان هذه الدولة تتأسس بعهد واع من شعب حر على ان يحني رأسه برضى منه لرب العالمين - مع كونه حرا حرية تامة - ويقبل ان تكون له مكانة الخليفة - لا الحاكم - تحت سلطة الله العليا
- ٢ - ان تكون الحاكمة فيها حالصة لله وحده، وسبيل الدولة في تعيد هذه المطرية تحتلف عن الشيوقراطية (اللاهوتية) المعروفة منذ لا من احتصاص طبقة متميزة من الكهنة او الشيوخ وغيرهم بالحرمة عن الله وتركيز كافة سلطات الحل والعقد في يديها، بحد ان حرمة الله في الدولة الإسلامية من حط المؤمنين اجمعين
- ٣ - وهي تتفق ومبادئ الديمقراطية في ضرورة ان تتكون الحكومة او تتغير او تدير مرأي الشعب الا ان الشعب ليس مطلق العنان
- ٤ - وهي دولة فكرية يدير امورها من يؤمنون بافكارها ومبادئها ونظرياتها الاساسية
- ٥ - وهي دولة تقوم على اساس المدأ محسب لا على اساس عصبيات اللون او الجنس او اللغة او الحدود الجغرافية وهي وسع أي واحد من البشر كلهم في أي بقعة من الارض قبول مبادئها - اذا شاء - والاصممام الى طابها وبيله حقوقا متساوية
- د - ان الروح الحقيقية لهذه الدولة هي اتناع الاحلاق - لا اتناع السياسة واعراضها - وتسير الامور على تقوى الله وحشيته
- ٧ - ان هذه الدولة ليست مهمتها تعيد واحبات الشرطة محسب ، انما هي دولة ذات هدف وعاية، مهمتها الامر بالمعروف

وتحقيق العدل الاجتماعي واركاء الغير، والنهي عن المنكر واستئصال الشرور والمعاصد
 ٨ - ان القيم الاساسية لهذه الدولة هي المساواة في الحقوق والبركات والفرص وتنفيذ القانون وامساؤه والتعاون على
 البر والتقوى وعدم التعاون على الاثم والعدوان والشعور بالمسئولية امام الله
 ٩ - لقد اقيم بين الفرد والدولة في هذا النظام توازن لا هو يجعل الدولة سلطانا مطلقا، ولا هو يعطي الفرد حرية مطلقة
 ويترك له الحبل على العارب فيصبح عدوا لنفسه ولصلحة الجماعة

مختارات - من محمد اقبال اللاهوري

هذه هي الحلقة الثانية من المختارات المقتتسة من كتاب إحياء الفكر الديني لمحمد اقبال
 اللاهوري وفي الحلقة الاولى تحدث اقبال عن الاسلام ومعالم النبوة، والاسلام بين الفلسفة
 والعلم، والتجربة العلمية والتحررة الروحية، والاسلام والفيزياء المعاصرة.

١- المكان - الزمان

في هذه الحلقة يواصل اقبال الكلام عن موضوع الاسلام والفيزياء المعاصرة بهدف اثبات
 اولوية الحياة والفكر وذلك من خلال فحص «التجربة» ان الهدف الرئيسي اذن هو إلقاء
 المزيد من الضوء على اولوية الحياة وحول طبيعة الحياة كششاط نفسي (بمعناني) وهنا يدخل
 اقبال في مقاربات فلسفية بين عدد من المدارس حول مفاهيم الزمان، والمكان، والديمومة
 وهو يقارن بين مهم الغربيين لهذه الامور وبين المفهوم القرآني من خلال عدد كبير من
 الآيات

ثم هو يعود الى اقوال السوفيوسور وايتهد الذي يصف الكون ليس كشيء حامد ثابت وانما
 ككبية لاحداث لها خاصية المد الحالق المتواصل في حين ان برعسون يقول بان الانسان
 يتغير دون توقف، وان الاحاسيس والمشاعر والارادات والتصورات هي متغيرات تطرا على
 وجودي وتورعه وتلوه وتطليه دفق الحياة المتغيرة اذن كل شيء هو حركة دائمة، فيص
 متواصل من الحالات ولكن التغير الثابت لا يمكن ان يتم خارج الزمان والوجود الواعي
 هو حياة في زمان ما

وعملية الخلق، كحركة، هي عملية استمرت آلاف السنين وهي في نفس الوقت عملية
 واحدة لا تتجرا او تقلل القسمة، اذن هي سريعة كعمصة عين
 ومن خلال دراسة وتحليل الآيات القرآنية (حول تعاقب الليل والنهار) والمفاهيم الفلسفية.
 حول الزمان-المكان، يحلل اقبال مفهوم التعاقب الزمني ليصل الى مفهوم «الحقيقة العليا»
 كديمومة صامية يتداخل فيها الفكر والحياة والهدف لتشكل وحدة عضوية متكاملة وهذه
 الوحدة هي وحدة الانا-أنا محسد يحتوي كل شيء وهو المصدر الاساس الاعلى لكل حياة
 ولكل تفكير

٢- الاسلام كمشروع لسياسة ثقافية حضارية

الاسلام كحركة ثقافية يرمص المفهوم القديم للحامد للكون وي طرح رؤية دينامية متحركة، وكنظام
 توحيد قائم على المشاعر والشعائر وعلى العواطف والتعاطف، يؤكد الاسلام قيمة الفرد،
 كل فرد انسان، رافضا ان تكون صلات الدم هي قاعدة الوحدة بين البشر. اما التوحيد فهو

قاعدة ثقافية جديدة للبشر واساس لوحدة عالمية متينة وأكيدة والاسلام من مطور سياسي هو الوسيلة العملية لتطبيق هذا المدأ (التوحيد) وتحويله الى عامل فعال في الحياة الفكرية والشعورية للانسانية

وهي الاسلام الروحي والدهري ليس مجالين منفصلين فهناك دائما حلقة روحية تقف وراء كل عمل دهري وهذا الامر يقودنا الى مسألة عدم الفصل بين الدين والسياسة او بين الكنيسة والدولة فهما وجهان لحقيقة واحدة فالاسلام حقيقة واحدة، وهو هذا الشيء او ذاك وفقا لاحتلاف وجهة نظريا اليه وقد نشأ خطأ الفصل بين الدين والسياسة (او الدين والدنيا أو الروحي والدهري) من الفصل في وحدة الاسان وتقسيمة الى حقيقتين متميزتين منفصلتين وحتى متعارضتين (المادة والروح) والحقيقة ان المادة هي الروح في اطار العلاقة مكان- زمان

مقتطفات من مقالة.

الماركسية في ضوء الاقتصاد الاسلامي

نظير باهل

يقراً «الفكر الحديث» الاقتصاد الاسلامي متحداً من النموذج العربي مرجعاً ماداً لو اعتمداً نموذج الاقتصاد التوحيدي الاسلامي قياساً لفهم الراهن^١ لن تظهر الدولة «الحديثة» المرتبطة كتنشوية للدولة التاريخية محسب، بل سيتضح ايضاً ان النموذج العربي الرأسمالي - الاشتراكي لا يفهم الا كاحتلال في مسار النموذج التوحيدي نفسه

هذه المقالة تنطلق من التوحيد في محاولة صياغة مفهوم «خراج الامة» كمدخل لمعالجة تشكل السوق الاقتصادي ثم تستبسط مفهوم «خراج الدولة» لرسم الدورة الاقتصادية وتعيين موقع الدولة الاقتصادي

«خراج الامة»: تشكل السوق الاقتصادي

ان كتلة جماعية بدأت تكون في سياق الدعوة محالاً اقتصادياً متكاملًا بصرها للبيرنطيين والساسانيين واتصالها بالفلاحين يرسم منطق هذا الاتصال كسبة اتساع حدود الامة اي علاقة داخلها بخارجها

هذه العلاقة بين الداخل (المسلمون) والخارج (المشركون) هي في البداية علاقة عنف بين المسلمين واهل الحرب الا ان العنف في الاسلام محدود، مضبوط ضمن مقولات شرعية تلحظه ولا تحفبه تتكلم عن السلب وعن الحالات التي يصح فيها، وتحدد الغنيمة واحكامها واصول توزيعها فالعنف لا يفصل عن انتظام السوق الاقتصادي - الاجتماعي، انه سابق له ولكن منطق النظام يدلنا كيف ينتهي هذا العنف تدريجياً اي كيف يتم الانتقال من دار الحرب الى دار الاسلام ويحري هذا الانتقال في زمن متواصل لا يفصل بين الماضي والحاضر، لا يقوم على مقولات ثنائية متناقضة لا تتقاطع ويبشأ هذا التواصل عن امة تستوعب خارجها ضمن محال فقهي موحد اي كونها لا تستعده ولا تبقى في اطار تمارس عليه عفا مستمرا

يظهر هذا التواصل الزمني عبر سلسلتين من الاسماء الفقهية

١- مشركون - اهل الحرب - اهل العهد - اهل الذمة - مسلمون.

فمحرك التحول هو استدال العنف الحربي بالتماير القانوني

٢- اعراب المسلمين - المهاجرون - المجاهدون.

تلتقي هاتان السلسلتان عبر المتواليات الآتية دار الحرب/ دار العهد/ دار الصلح/ دار الاسلام وهذه الدور متواصلة متداخلة، محتلف فقهيًا على حدودها ولعل هذا الاختلاف يدل على ان التفسيرات الفقهية تتناسب كل منها مع لحظة من دورة التحول والفقه بهذا المعنى لا يعني مقولات ثابتة تصنيفية تقوم على منطق ثنائي - تعارضي ينتر الاسان عن ماصيه عبيد/ احرار - داخل/ خارج، حصاره/ بربرية

لنحاول الآن قبل عرض منطق تحولات ملكية الارض مهم انتقال الثروة عامة فهذا المنطق يخضع كما اشربا الى زمن دخول الناس التدريجي في الاسلام، كونه يقوم على مبدأ التمييز بين حالتين محاربين/ منتحون فالثروة حين تكون بيد غير المسلمين بوصفهم محاربين تُعتم اي تُنتزع منهم اي العبيمة ترتبط بالحرب، بالقتل او بالاسر وحينئذ تُقسّم الثروة في الداخل اما اذا ارتبطت الثورة بالكفار الذين يتحولون الى الاسلام دون قتال فلا تنتزع منهم ان المبدأ نفسه ينطبق على الارض كوسيلة انتاج ولكن مع الميل الى التشدد اكثر على اللحمة بين المنتحين ومجال انتاحهم، وعلى الحفاظ على وحدة هذا المجال

احكام الارض

تصف الارض الى ثلاثة اصناف وفق طريقة فتحها

- ١- ارض صلح اسلم عليها أهلها فتصبح ملكية عامة، فيعرض العشر على مد عليها
- ٢- وأرض صلح افتتحت على حراج معلوم واما من كان عليها مهم على ما صولحوها عليه
- ٣- وأرض العوة وهي التي احتلف فيها المسلمون قال اس سلام فقال بعضهم سبيلها سبيل العبيمة فتحتمس وتقسّم فيكون أربعة أحماسها حططاً بين الدين افتتحوها خاصة، ويكون الباقي لمن سمّه الله تبارك وتعالى وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها الى الامام ان رأي ان يجعلها ميّناً، والقيء (الحراج) يدل بهذا المعنى على مسألتين

- ١- استمرار اهل العهد على ارضهم، والاقرار بعلاقتهم بها
- ٢- الانقاء على وحدة الارض في حال انتزعت عوة من أهلها في حال الحرب وهي لا تنتزع الا قبل الصلح «وإذا انتقلت الى مسلم لم يؤخذ حراجها ويقرّون فيها ما اقاموا على الصلح» اي ان منطق الحراج يؤم تواصل المنتحين من الارض ولكنه يميّزهم عن المسلمين داخل الامّة، ويضعهم بشكل أدق في سياق التحول الى داخلها وسوف يرى ان هذا المنطق الذي يقوم على مقولات فقهية متواصلة محتلف تماماً عن المنطق التناقضي الاوربي، الذي لا يصط العف في الداخل بل يمارسه بشكل مستمر في خارج سيستعده، كي يستطيع ان يطم الداخل اي ليحدد تكوينه القانوني السياسي

«خراج الدولة» و«الدولة - السوق»

ان توحيد الاطار الاجتماعي الذي يكمن في منطق النظام الاسلامي، يحد من نفوذ الدولة ويمنع تحولها الى دولة مهيمنة تسيطر على الانتاج او تتدخل فيه كطرف منتج او كركيزة لمرور اقتصاد مردوج قائم على العمل والراسمال يطهر تاريخ هذه الدولة محاولتها المستمرة للسيطرة المباشرة، لضرب تعدد الاطر الانتاحية ولكنه يكشف ايضا فشلها المستمر لن تنشأ فئة تسيطر على الانتاج من داخله تصبب دورته انطلاقاً من تحكمها داخل اطار التوزيع لذلك سننقى قوانين التوزيع مستقلة عن تطور الانتاج، تتأرجح حول الانموذج الشرعي، ولا تخصص

لقوانين طرفية، تمثل فئة معينة لقد سعت الدولة العنصرية تاريخيا الى تخطي الشرع وحاولت استبعاد اطار خارجي تنهيه، تحله مصدرا خاصا لثروتها، مرتكزا خارج المجتمع الموحد (افريقيا، الرنح) الا ان هذا الخارج لن يشكل قاعدة ثابته للهيمنة في الداخل، (لفصل المنتحين عن ارضهم، لتحويل الارض الى سلعة وظهور الملكية الخاصة) لن تنجح هذه الاتحاات الاقتصادية. - لا بل انها ستؤدي الى تسريع انفصال الدولة عن الجماعة، بدل ان تقود الى نموذج قائم على الهيمنة الداخلية

تتصل السوق بالدولة عبر علاقتين تجعلها متداخلة بها، الاولى وهي كون اموال السلطان تشكل مصدر المصاريف الاساسي أي ان الدولة هي صايط التوزيع في حركة تصم معظم الناس في المدن فالاموال تنقل من حاشية السلطان وحاميته الى دويهم في دوائر تتعاود عن مركز السلطة لتطال اعدادا ضخمة ان هرمية التوزيع هي نفسها هرمية السلطة انها شكل الدولة التاريخية الحائرة الا ان هذه الهرمية المتواصلة لن تمنح فئة مفصلة عن الامة فحينئذ تحتل دورة التوزيع وتحتكر الاموال وتحبس السلطة فتتقار الدولة. ذلك ان الاموال المدخرة لن تتحول الى عامل اقتصادي مفتح اي لن تصبح قاعدة للملكية عبر قائمة على العمل **والثانية** وهي ان الدولة تقوم بدور المسوق الاقتصادي ومنظم الدخل والخرج **الدورة الاقتصادية**

فالدورة العادية، الدورة المردهرة بين بيت المال والسوق تبدأ بحروج المال من الدولة اي ان الدولة لا تجمع الحباية الا لبقائها بوثيرة تؤمن انتظام الدورة والخراج بهذا المعنى هو الاموال الخارجة من الدولة والدخل ما يدخل اليها وهي هذه البطرية (التي لا تجمع الا بين الدولة والسوق) لا يمكن التمييز بين الخرج والدخل وبين الدورة والسوق الا كمراحل لتحويل الاموال «فالمال انما متردد بين الرعية والسلطان» لذلك يصح ان نبدأ الدورة من الخرج وليس من الدخل وفي الواقع تكتمل هذه الدورة متى قابلنا الخرج بالدخل من جهة والخراج بالمصاريف

التوزيع والتوازن

الخراج هو مصدر الخرج ويتساويان في هذا النموذج ولكن الدولة السوق لا تتحكم في حالة التوازن الاقتصادي بالعنف اي لا تسحب الخراج بالقوة دون مبرر اقتصادي الدولة والسلطة هي السوق ليست خارجة وبهذا المعنى ليست دولة متسلطة تنهيه الا في حال انهيارها واما هذا الخراج يخرج اساسا من السوق ويدخل اليها في انتظام في حركة تؤدي الى انتشار الاموال وهذه النقطة في غاية الاهمية كونها تكشف زيف مفهوم «الدولة الصربية» العربي الذي يصور الدولة الاسلامية وكأنها تقوم على سحب الفائض الانتاحي مباشرة وبالعنف وفي الواقع فان هذه الدولة لا تشكل نمطا انتاحيا قائما بذاته بل هي حال احتلال الدولة السوق وبداية انهيارها

حبس الاموال

في هذا النموذج التاريخي نموذج الدولة العنصرية تشكل السوق (التبادل) نقطة التوازن العامة، التي تمنع السلطة من التحكم بالانتاج، او التسلط عليه اي الدخول كطرف مباشر، كعامل «مفتح»، يوظف الثروة كراسمال مفتح اما التجارة الخارجية فلن تتصل مباشرة بالانتاج، ستبقى تجارة بعيدة وسيطة بين بلدان

مقبعدة. الا ان الاقتصاد لن يقوم على هذه التجارة كما رأى المعص بل ان الدولة العنصرية ستحاول اطلاقاً من الافق البعيد السيطرة على الافق الداخلي اي انها اطلاقاً من تحويل التجارة جرنياً الى بهت ستسعى الى تخفيف ثروة خاصة من خارج المجتمع ولكن هذه الثروة لن تتحول الى عنصر انتاجي لن تصبح مصدر ملكية للأرض، تحريء المجال الانتاجي ان المنطق الداخلي لهذه الثروة كامن في كون السلطة لا تتمكن من حبسها في اطار خاص والا تعرضت للانهايار

ان حبس المال وحسب السلطة يترافقان الدولة تحبب المال عن السوق والخاصة تحبب السلطة عن العامة ولكن دون حدودى لماذا لا يكون افق التجارة البعيدة دولة قائمة فوق المجتمع؟ لماذا لا تتمكن الدولة من تكوين مجال خارجي حاضع لها تنهيه بشكل ثابت، لقد ظلت الثروة المتأنية من الخارج حاضعة لمنطق الفيء اي لمنطق وجوب استيعاب هذا الخارج اما محاولة صرب هذا المنطق فلم تنجح لم تتوصل الدولة الى العائنه لماذا؟ ان الاحاة لا يمكن ان تنحصر في الاطار الاقتصادي انا بواحه هنا منطق النظام التوحيدي في حوهره فاحداث مجال خارجي للنهب لا بد ان يترافق مع ضرب منطق الفيء اي منطق المساواة في الداخل واستيعاب الخارج اي مع صرب الشرع لماذا لم تتمكن الدولة الجائرة من ضرب الجماعة حاملة الشرع هذا سؤال أحر يطرح مركز الاسلام في التاريخ انه سؤال حول صمود الاسلام امام النموذج الانقشامي بمودح استبعاد الخارج وبرور الانسان كأصل وكماله

الا ان التاريخ سرعان ما يصح «ما قبل التاريخ» الرأسمالي ويلتقي العامل والرأسمالي في تاريخ تسلط رأس المال الشكلي والفعلي في انتظام وعقلانية تاريخ يفسر كتطور داخلي، ماض يستخلص من الحاضر، يرمن يفهم اطلاقاً من النية ان الماركسية هي وعي العامل المتور عن تاريخه الحمعي الذي يحاول ان يتوحد عنذا داخل حيز الرأسمال انها حجاب الرأسمال الذي يسيطر على الخارج ويصه في تاريخه الحاضر فالرأسمال هو محسد علاقة الاستبعاد بين اوروبا وخارجها لا يقوم الا كتمثل لها ولا يعرض دولته المهيمنة في الداخل الا باسمها

ان العامل لا يتكرر لا يعاد انتاحه الا كقيص «للعد»، للانسان الاوروبي. انه ليس بقيص الرأسمالي الذي يبدو محسدا لهذه العلاقة الاستعبادية، لا شيء يفسر تكرار العلاقة التسلطية بين العامل والرأسمالي من داخل اوروبا المنتظمة الا غياب المقياس الداخلي لهذه العلاقة عياب القيمة فالرأسمال يبدو منتجا بشكل فعلي، حين تصبح اعادة الانتاح الرأسمالية مرهونة بنهب العالم اي ان وحدة الدولة المهيمنة ترتبط باستهلاك العرب بخارجها ان الصورة العكسية صورة الرأسمالية الموحدة لخارجها المستبعد، هي تلك التي تعطيها الدولة الرأسمالية عن نفسها، لذلك اصبحت الرأسمالية احتياطا ايديولوجيا لهذه الدولة - الاختلال، تدامع عن ضرورتها وتدر احتراقها للشرق باسم التقدم

يستهلك المجتمع العربي محيطه او ينهار انه بحاجة لمجال خارجي «ليفريغ» عنفه المستمر هذا العنف يطبع المنطق الماركسي فهو صورة الفكرية، التي تجعل من العالم ماضي اوروبا المتحصنة عبر ثنائياتها المتعارضة

حصارة/بربرية، ديمقراطية/استبداد، تطور/جمود عرب/شرق هذه الثنائيات هي في جوهر المطلق الاوروبي المجريء المغتصب

تحاول الماركسية تخطي هذه التناقضات حاملة من اوربا قوة توحيدية، مثالا للعالم مركز الدينامية التاريخية القائمة على التناقض الداخلي الصراع الطبقي ولكن منطلق هذه الدينامية يقوم على مقولات تصنيفية غير متواصلة لا تربطها اية وسائط فالأحر اما بقيص، «بربري»، «استبدادي» او متشابه يفقد هويته «عالم ثالث»، «مط رأسمالي مشوه» انه منطلق مغلق يعبر عن استحالة التحول في زمن متواصل وهو بهذا المعنى بقيص المطلق الاسلامي الاستيعابي المتواصل منطلق الجماعة التي تتوسع تدريجيا، عبر مقولات شرعية متواصلة تنظم العنف وتحققه فعليا ولا تحفيه دهبيا لذلك فالسوق الاوروبي حرثي لا يعمم مثاله لا يتماسك الا كبقيص لخارجه ولا يفهم الا كاختلال سسة للسوق التوحيدي

لقد اخترقت الدولة الاوروبية الشرق، ولكنها بدت عاجزة عن استيعاب الجماعة الملتحمة بالاسلام القائمة على التواصل لذلك طل الاحتراق محصورا داخل الاشكال السلطوية فحانت «الدولة الحديثة» مسحا لا هوية له^١ وليدة تشويه الدولة الاسلامية الحائرة، وعحر الدولة الاوروبية في أن معا

قراءة في الماركسية، السوق والقيمة

لا تتمك الدولة الاسلامية، حتى الدولة الحائرة، من التسلط على الانتاج أي ان الثروة التي تتراكم في المدن على اطراف السلطة عاجزة عن الالتقاء بالمنتجين، كعامل اقتصادي أي كراسمال منتج فكما ان الدولة لا تتحكم بالامة الا اذا استعندت اطارا خارجيا كذلك فالراسمال لا يتحكم بالانتاج الا اذا توفرت له ثروة خارجية يدهنها

لم يتحول الثروة التجارية في الاقتصاد الاسلامي الى رأسمال ولم تتصل بأطار الانتاج الا عبر سوق السلع فهي لا تتمك عناصر الانتاج مباشرة وسيلة الانتاج الرئيسية الارص والثروات الطبيعية انها لا تحول عناصر «ما قبل الانتاج الى رأسمال» لهذا المعنى يقول الامام الشهيد محمد باقر الصدر «الملكية الخاصة لا تظهر الا في الاموال التي امرت في تكوينها وتكييفها بالعمل البشري دون الاموال والثروات الطبيعية التي لم تخرج بالعمل، لان سبب الملكية الخاصة هو العمل فما لم يكن المال مندرجا ضمن نطاق العمل البشري لا يدخل في مجال الملكية الخاصة»

والواقع ان الماركسية لا تربط تملك المصدر الطبيعي بالعمل بل تربط منتج العمل بقيمة قوة العمل لأن العامل يبقى منفصلا عن الثروة وهذا الانفصال يشكل برأيها اساس رأس المال وبروره كعنصر في الانتاج اما في النمط الاشتراكي فلا تعتبر الماركسية الطبيعية (الثروة) ملكا للعامل بل للمجتمع على الرغم من كونها اصحت في البلدان الاشتراكية ملكا لفئة متسلطة لا تعمل

اما البطرية الاسلامية فتطلق كما يحدد السيد موصحا مسألة مركزية في الاقتصاد الاسلامي، من انفصال احكام التوزيع عن تطور الانتاج هذه الميزة الاساسية لا تفهم على قاعدة سيادة المنفعة في التبادل ولا على قاعدة خلق القيمة، فالقيمة بنظر الاقتصاد التوحيدي هي مقياس ينتج عن علاقة الانسان بالانسان اساسا، أي في اطار التوزيع، وليس عن تحكم

للطبيعة بالانسان او تحكمه بها-وتناقضه معها ذلك ان العامل لا يخلق القيمة في الطبيعة لا يعيد خلقها وهي مُسحرة له اصلا، غير متعارضة معه بل انه يتواصل معها عبر عمله ويتوازن معها

الا ان الاقتصاد الاسلامي لا يختلف فقط عن النظرية الماركسية في مسألة خلق القيمة، بل ايضا عن النظرية الحدية التي تعترض ان الانسان يعيد خلق الطبيعة على صورة حاجاته وان الرأسمال عنصر اساسي في هذه العملية كونه يمتلك الطبيعة والملكية بهذا المعنى ترتبط باعادة الخلق

ان صورة الانسان المتطور، الذي يسيطر على الطبيعة ويعرض نموذجه اي يعيد خلق الطبيعة وخلق الانسان الآخر، او يخلق القيمة محولا الطبيعة اطلاقا من داته كأصل ويحول الآخرين، هو جوهر الفلسفة الاقتصادية الاوربية ان نقص الماركسية يبدأ من هذا المطلق اي من تصويرها النسق الاوربي اليوباني والرأسمالي موحدا في الرمز موحدا للعالم، مبدعها عبر تنافسه الداخلي محولا الحارج اي ان ماركس يحاول تصوير التناقض القائم على فصل الحارج واستعباده، تناقضا موحدا جاعلا من التحرئة المدمرة اعادة خلق، ومن النمط الرأسمالي الوليد الطبيعي للنمط التوحيدي القائم على العمل ومن اوربا وريثة الشرق، الذي وقع في «سبات عميق»

وهي الواقع ليست اوربا الرأسمالية وأصلها اليوباني الا اختلالا في تاريخ تتوسطه «القرون الوسطى» التي تحفي مقولة النمط الاقطاعي وميرتها وتعددية الجماعات التي عرفتها تعترض المادية التاريخية تكاملا تاريخيا يصور اعادة الشكل اليوباني الاستعادي «عصر النهضة» بالعنف كنتيجة لسيرورة متكاملة، ترث في سياقها الرأسمالية النمط السلعي البسيط، وتدو وليدة تعيراته الداخلية، تُفهم على اساس نموذجه، ثم تحفيه تحت مقولة الاستبداد الشرقي

فالتطور يخفي الاحتلال العميق، الذي احدثته اوربا العبودية الحديثة والقديمة، تحت مقولة وحدة التاريخ وانعكاسه الاقتصادي قانون تحول القيمة

مقتطفات من مقالة:

الابعاد الفلسفية للثورة الاسلامية

الدكتور محمد عبد اللاوي

ليست الثورة الاسلامية فكرة منفصلة عن كل او عنصرا منعزلا عن مجموعة، بل هي ظاهرة اسلامية متعددة الابعاد، هي ثورة معاهيمية احدثت هزة فكرية وبفسية عييفة
لقد وحدت المجتمعات الاسلامية نفسها بعد استقلالها السياسي، امام مجموعة من القوايين والقيم الثقافية والاخلاقية تتميز بصفة اساسية هي كونها من صنع الاستعمار ونقاياه فآخذت هذا الارث الذي تركه الاحسن دون ان تُنتقده مبهرة امام التقدم العلمي والتكنولوجي للعرب ومثله وقيمه، وهكذا انتشرت عبر الامة نظريات

فلسفية ومفاهيم سياسية اجنبية انتهت الى تشتيت القوى والرؤى، وادى هذا الامر الى اضرار المفاهيم الاسلامية من محتواها ومن جوهرها

لاشك ان الفكر الاصلاحي قام بمجهود حبار ابتداء من جمال الدين الافغاني ، وفي وقتنا الراهن تنبع الثورة الاسلامية نفس الطريق ولكن لتحليل أعمق للابعاد الديوية للعقيدة والشرعية، ان الثورة الاسلامية لا تكتمل، امام الايديولوجيات العارية، بوصف قائمة للأشياء المحرمة والمحلة فتركه المسلمين في فراغ عقائدي يجعلهم يتقبلون كل ما هو ات من الحصار المعاصرة

ان تطوير الواقع عملية ذات علاقة جوهرية بالعلماء، لانه لا أمل في هذه الثورة اذا لم تكن موجهة ومؤطرة عن طريق العلماء الذين يتمتعون بالراهة والشعبية والمعرفة العميقة للاسلام والاحوال المجتمع هالثورة الاسلامية دليل على ان الامة قد تجاوزت مرحلة الاقتناع بضرورة الرجوع الى الاسلام ودخلت في مرحلة البحث عن كيفية تطبيق الاسلام

العلاقة بين الشريعة والواقع.

ان العلاقة بين الشريعة والواقع تطرح مشكلة المعرفة ان النظرية ليست انعكاساً الى الواقع كما ان الممارسة ليست تطبيقاً كلياً وأمياً للنظرية، بل توجد دائماً فجوة ولو سسية بين ما هو بطري وما هو عملي، فالواقع ليس معطى كما ترغم الرغبة التحريية بل هو مبني من طرف الفكر وليس معنى هذا ان الواقع لا وجود له الا في الفكر كما ترغم المثالية المتطرفة، بل معنى ذلك ان العملية كما تتحلّى في العلوم التحريية تكذب وتدخط من كلا المرتعتين التحريية والعقلانية، فالمعرفة العلمية بتيجة لحوار وتأثير متبادل بين الفكر والطبيعة، عبر ان الفكر في حوار مع المادة لا يبدأ الحوار وهو فارغ ينتظر ان يملأ من طرف المعطيات الحسية، بل علاقة الفكر بالمادة لا تتم الا بفصل مناداة الفكر ان فلسفة العلوم، تنتهي الى القول بعقلانية مرتبطة بالواقع او عقلانية مطبقة

الا ان كلمة عقلانية لا تعني ان هناك عقلانية واحدة تشمل جميع العلوم بل كل علم له عقلانيته، فالرياضيات لها عقلانيته (التلارم المنطقي)، والفيزياء لها عقلانيته (عقلانية تحريية) كما ان للعلوم الاساسية عقلانيته فالواقع دائماً اعنى من النظرية (باستثناء النظرية المرتكزة على دين سماوي والمستوحاة منه ، فلايكفي ان تكون النظرية متماشكة منطقياً حتى يحكم بصحتها، لاند من اساس اخر وهو مدى تأثيرها الايجابي في الواقع، الامكار والمفاهيم التي يأتي بها الدين قد يعتزرها المعص افكاراً (خيالية) او حتى (حسوية) اد كيف يمكن للرسول موسى (ع) ان يتحدى هرعون، وكيف يمكن للرسول محمد (ص) ان يتحدى الامراتوريتين الكسروية والقيصرية؟ بينما يصدق الواقع ما اتى به الدين تصديقاً يعوق قدرة العقل والمبط، وفي عصرنا، انتصار الثورة الحرائية على العرسيين وفي السنوات الاخيرة انتصار الثورة الاسلامية في ايران، ان هذا الانتصار هو انتصار المعقولة الاسلامية على المعقولة العربية، لكن مسألة العلاقة بين الشرع والممارسة تتجاوز درجة الاشكالية التي تطرح عند محاولة تحقيق وتطبيق ما هو بطري هناك عائق آخر هو ما يمكن تسميته بالعائق او الاتجاه المناقص للشرع والذي ينتج عن اطفاء شعلة العقيدة الاسلامية فتنحول السلطة في الاسلام من تطبيق احكام الله الى تطبيق احكام السلطان

وهكذا لا نتاول هذه المشكلة من ناحية الشرع حتى نجد انفسا قد تطرقنا الى ابعادها الفلسفية ولا نتاولها من الناحية الفلسفية حتى نجد انفسا قد تطرقنا الى ابعادها الشرعية، وهذا لا يعني ان للعقل قدرة على الاطاحة الشاملة بالشرع، فالشرع يعوق العقل، فمعقولة الشرع تدرك بصغة سسية عبر التاريخ مدلا من مقولة التوفيق بين العقل والنقل أو بين العقل والشرع التي راجع فلاسفة الاسلام صحة لها، بفصل فكرة التداخل بين الشرع والعقل التي تسمح لنا بالتاكيد على سسية العقل أمام الوحي، بدلا من احصاء الشرع للعقل (العقل اليوناني قديما والعقل العربي حديثا)

دور الاجتهاد والامة في صياغة «العقلانية الاسلامية»:

ان الاجتهاد معناه من الناحية المعرفية النظر الى الاحوال الاجتماعية من خلال شبكة المفاهيم الدينية ان اهمية العقل أمر لا حدال فيه بالنسبة للدين الاسلامي ، فحجية العقل يقول بها كل الفقهاء على اختلاف مذهبهم عبر ان العقل هنا يتحدد في اطار العلاقة بين الشرع والواقع وليس عقلا يعمو في عالم محدد كفكرة

عامة قائمة لكل التحديدات، (بل استخدمت) على مستويين

١- مستوى شامل ومن منظور كوني هو علاقة الانسان معالم الغيب فعلمية التعقيل عندما تنفذ طاقتها تنتهي الى التفويض أي تفويض الامر لله

٢- ثم في مستوى الوسائل المعرفية الأخرى التي يتمتع بها الانسان، وعالم المادة الذي يطر القرائ الكريم الى طواهره على انها آيات الله

وصط العقل بالمستويين السابقين يتجه الى تحسيد خلاصة الانسان في الارض وقد نتج عن انكار العيني في الحياة البشرية أزمة شملت الجانب المعرفي وجانب الممارسة المرتبطة به في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والاحلاقية أي الحياة الحصارية

ومعنى هذا ان انفصال الانسان واستعاده عن الجانب الروحي ليست مسألة اخلاقية محسب، بل هي أزمة شاملة لكل محالات الحياة الانسانية، فالانسان بصفته كائن عاقل يطرح مشكلة هدف أعماله ومشكلة معنى وجوده، وهذا يحتم عليه اللجوء لا الى عاطفة عمياء او لا أدبية عقيمة لا نكية، بل الى عقلانية في اطار تقوى الله أي في اطار الاسلام، الذي لا يكتفي بصط العقلانية وتمييزها عن غيرها من العقلانيات بل يقوم المؤمنين ويوجههم حتى في الممارسة (الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الأئمة والمجتهدون عند الشيعة والسنة) وهكذا فتطير الواقع وممارسة هذا التطير (تطبيقه) يتموضعان بفصل المفاهيم الدينية

فمن بين الأفكار الأساسية التي ألفت عليها الصوء الثورة الاسلامية ووصلت بها الى مستوى الاشكالية والعق الفلسفي هي مسألة هوية العلوم الاجتماعية، ان العلوم الاجتماعية بالنسبة للفكر الاسلامي، ليست علوما شاملة، بل هي طواهر اجتماعية وثقافية ذات علاقة بتاريخ معين وبوسط سياسي واقتصادي معين وبهذا كشفت العطاء عن أخطاء المدارس الاجتماعية، التي تحلل الحصار الاسلامي انطلاقا من مفاهيم الطنقات وصراع الطنقات، والفصل بين المادي والروحي والدين والدنيا وذلك دون أي اعتبار للطروب الاجتماعية والذهنية للامة واحتلالها عن الاحوال الاجتماعية العربية التي ظهرت فيها مفاهيم العلوم الاجتماعية ومن حملة أخطاء تلك المدارس هو نقل صراع المذاهب الفلسفية الى نظريات علم الاجتماع كالصراع بين المادية والمثالية فمعص النظريات تحلل الامة الاسلامية انطلاقا من مسنقات فلسفية مادية وبعضها الآخر حسب نظرة مثالية وروحية، وهذا ما يؤدي الى اتحاء مادي يعطي الاسقية الى الدييات الاقتصادية او الى اتحاء روحاني يعتبر الثقافة كمحرك لكل تطور وترى الثورة الاسلامية بأن هذين الاتحاهين عريان عن الاسلام الذي لا يفصل المادي عن الروحي

وجلاصة القول، ان الثورة الاسلامية انتهت الى فكرة ذات أهمية قصوى ان تحليل ودراسة الحصار الاسلامية بواسطة العلوم الاجتماعية، لا يتركز لا على الدقة ولا على الموقف الانتقادي الذي تتميز به كل دراسة علمية، وانطلاقا من هذا النقد للتنعية الثقافية انتهى الفكر الاسلامي في ايران الى القول بضرورة اشاء علوم اجتماعية اسلامية، متحررة من تأثير المذاهب الفكرية وابعادها الفلسفية الخاصة بالحصار العربية مثل بطرتها الى الانسان وإلى الكون (البنعية المادية، اللانكية«العلمانية»، الرعة العلمية)

ان تحليل الطواهر المرتبطة بالامة يجب أن يتم على مستويين متداخلين مستوى عقلاي سوسيولوجي ومستوى ديني، لأنه لا وجود لتقابل أو تناقص بين البعد الميتافيزيقي والبعد الاجتماعي في الحياة الانسانية. فكل خطاب اجتماعي يجب ان ينتهي الى بعد ميتافيزيقي، وكل خطاب ميتافيزيقي أو ثقافي يجب ان يصل الى الجانب الاجتماعي

وهذا لا يعني بأن المتقنين المسلمين يرفضون العلوم الاجتماعية العربية رهضا كليا، بل هم يناقشون هذه العلوم ويقفون منها موقفا انتقاديا على اعتبار ان هذه العلوم الاجتماعية تدعي الشمولية بينما هي في حقيقة الامر، انعكاس لطروب معينة

وهذا الموقف هو موقف علمي في حد ذاته لأنه يطلق من شعور حاد بالامة (لا بالقومية) يتجاوز كل انواع المشاعر الأخرى كالانتماء العرقي أو الطنقي، والمفكرين المسلمون في ايران، برؤيتهم هذه، يعيدون النظر في كل المفاهيم ذات المصدر الاجنبي كالتقدم، التطور، الدييات التحتية والفوقية، الدين والدولة الشيوقراطية الخ، فهم يدرسون هذه المفاهيم حسب معايير مترابطين

١- معيار اسلامي اعطاء دلالة ميتافيزيكية لهذه المفاهيم

٢- معيار سوسيولوجي ان الواقع الاجتماعي للامة متجدد في الدين

ويمكن ان نلاحظ في هذا الصدد ما يلي

- ١- ان الاتجاه العصري «للمفكرين المسلمين» لم يغب شيئاً، هو اتجاه منفصل عن الواقع لانه يدرس مشاكل الامة حسب جهار مفهومي احدي عن الواقع التاريخي والنفسى والاجتماعي للشعوب الاسلامية
- ٢- ان العلوم الاجتماعية الاسلامية، تركز على العقل والشرع، فمبدأ التوحيد يتضمن عددين متداخلين بعدا عيبيا وبعدا اجتماعيا اله واحد، قانون 'واحد وامة واحدة' فالتوحيد يتضمن قوة تحريرية هائلة ان المؤمن لا يحصص لاية قوة ولاية دولة مهما كانت قوية بل يحصص لله وحده
- ٣- اذا فمن جهة توجد الاساطير واللاعقلانية، ومن جهة اخرى يوجد التوحيد والعقلانية المحررة، فالدين ينادون من اعماق انفسهم «الله اكبر» ليسوا «محابين الله» بل هم مؤمنون في تحاور مستمر للعقائد
- ٤- وهكذا، لاجود في المنطور الاسلامي للعقلانية ليتناقض بين الحاد الميتافيزيقي والحاد العقلي والحاد الاجتماعي

ان اللاتكنية (العلمانية) في البلدان الاسلامية لم تتميز الى يومنا هذا الا بالضعف والضعف للتعريف للعرب في شتى الميادين وتتحه اتحاضا مناقضا للتاريخ وممثليها لا حدود لهم في المجتمع الاسلامي ان هذا التيار لا عقلانية له ولا يتمتع باية مرجعية اصلية او أمل في تحويل الامة ولهذا، فان ايديولوجية السلطات في أكثر بلدان العالم الاسلامي، تريد في عزل السلطة عن الشعب وتفتح اللامبالاة واللامسؤولية، ان سياسة الدولة تطرح وكأنها حقيقة مطلقة او دين مع انها منفصلة عن تطلعات الجماهير ومن هنا فالخطاب السياسي لا يحد امامه الا الفراغ وعلى العكس من هذا فالدولة الاسلامية التي تتأسس على مبدأ ولاية الفقيه فانها تعني الجماهير لأن كل التزام لخدمة المجتمع يعتبر جهادا وعملا تعهديا ان العقلانية التي تعيها الدولة الاسلامية ليست عقلانية محدودة ومريحة بل هي عقلانية مرتبطة باستمرار بالجهاد والاحتجاج فالدولة الاسلامية تعرف طريقها بوصفها، انها تملك حدودا في اعماق التاريخ (صدر الاسلام) كما انها تتمتع برؤية مستقبلية واضحة وثابتة تشع امانا وطمأنينة لاجود لتناقض على اعتبار ان التركيب بين العنوية والتحطيط يتم عن طريق الدين ان البعد العيبي هو الذي يبعد الثقافة عن فتح النسبية والاصمحلل ويرفعها الى مستوى التركيب بين الثابت والمتغير، بين التعبير والاستمرارية ان منطق الثورة الاسلامية يعلن عن كل تحليل لاتكني (علماني) لواقع البلدان الاسلامية

بين الامة والقومية:

انت الثورة الاسلامية سمط حديد للحياة يختلف تمام الاختلاف عن النمط القومي ويتأسس على مبدأ الامة، ان لهذا المبدأ ابعادا اساسية، فهو يتجاوز الرؤية القبلية والعرقية والقومية للاسنان فهل هذا الموقف هو موقف مثالي؟

ان مفهوم الامة في الثورة الاسلامية هو فكرة ديناميكية وقوية تعبر عن تطلعات الجماهير الاسلامية منذ تحويل الامامة والحلافة الى ملك ومن هنا فعملية الثورة الاسلامية ليست مثالية لا جذورها ولا حنة الى المستقبل لتهرب من الواقع، انها تستوحي ممارساتها من واقع تاريخي محدد وهو المرحلة الاولى للاسلام بصفتها نموذجاً لكل ثورة وكل تطور، ان الثقة الايمانية لدى المسلمين تحاه الماصي (صدر الاسلام) هي قوة ضرورية لحاضر الامة ومستقبلها

ان مبدأ الامة الذي هو بواة الرؤية السياسية للثورة الاسلامية له قدرة وحدوية مؤسسة على المساواة بين الناس، ان الثورة الاسلامية قد ألقت الصوء على التناقضات بين الامة والقومية التي تبحث عن امحاضها عند اسي جهل وفي مرحلة ما قبل الاسلام

ان اللغة لا يمكن ان تكون اساسا للهوية الثقافية على اعتبار انها يمكن ان تحمل معاني ودلالات متضاربة، ان الارض كذلك لا يمكن ان تكون اساسا للهوية الثقافية لانها ليست الا ركيزة مادية، ان الهوية الثقافية تستند -بالنسبة للثورة الاسلامية- على رؤية للعالم مستخرجة من الاسلام، وهكذا فالشعوب الاسلامية تحد في الاسلام وحده مبادئ ادماعها وتوحيدها

وهكذا، فان اعطاء الامة للامة بدلا من القومية ليس مطلبا من متطلبات الايمان فحسب او واجبا شرفيا ولكنه ضرورة تاريخية وسوسيولوجية كذلك لان تصامم الشعوب الاسلامية هو نتيجة لعوامل متعددة

١- العامل الاول هو عامل ديني الاسلام يقتضي من المسلمين التصامم فالتصامم تعبير عن الايمان

٢- أن الشعوب الإسلامية تعيش في ظروف تكاد تكون متشابهة، (هي بلدان كانت مستعمرة، الحروب التحريرية ومشاكل ما بعد الاستقلال)

٣- أن عصرنا يقتضي الحوار والتواصل بين الشعوب

أن أطروحة الأمة التي تقدمها الثورة الإسلامية وتقتربها على المسلمين ستفتح لهم الطريق الصحيح للتنمية وللتجديد، أن اعتماد الشعوب الإسلامية على مبدأ الأمة سيجعلها تلعب دوراً على مستوى الحضارة المعاصرة أن الوحدة الإسلامية يمكن أن تحيي من حديد القيم الشمولية التي تؤكد على الحوار والتعارف بين الحضارات، خاصة في عصرنا هذا، عصر أزمة القيم وخطر الحرب النووية أن الوحدة الإسلامية ستكون كتلة قوية مع البلدان المختلفة وتحقق تعاوناً على الصعيد الاقتصادي حسب المعايير الإسلامية التي تتعارض مع العلاقات الراهنة بين البلدان العبية والبلدان الفقيرة

والتاريخ يبين لنا عجز وقصور الحضارة الإسلامية أمام السرعة القليلة هذه السرعة الدائنية التي خفقت الروح الاممية والشمولية للإسلام وبعبارة سوسيولوجية تلعب المجتمع المعلق على المجتمع المفتوح أو الأمة وهكذا فالعقيدة، عبر التاريخ، قد أحصنت للسرعة القليلة، وشوهت مبادئ الإسلام وحرمت عن معناها الحقيقي، ولهذا أصبح عرو البلدان الإسلامية أمراً سهلاً

غير أن طبيعة القومية التي تنادي بها القوى المصادرة هي أكثر قوة من القليلة القديمة ومن السلطة العنصرية المرتبطة بها على اعتبار أن هذا النوع من القومية يخدم مصالح القوى العظمى والصهيونية مصفة صميمة هناك تحالف بين القومية واللائكية وبعبارة أخرى أن السياسة المؤسسة على القومية ليست ذات طبيعة إسلامية ونتيجة لذلك فإن القومية، حتى ولو كانت ضد الاستعمار والإمبريالية، تبقى طريقة رديئة لمعرفة حقوى ومعنى تاريخ الحضارة الإسلامية

متحليل الثورة الإسلامية ودراساتها يجب أن يكون أدن تحليلاً متعدد الأبعاد يدرس المجتمعات الإسلامية في علاقتها الجوهرية بالحاجات الروحية، لأن المفاهيم الإسلامية ليست أفكاراً مجردة بل هي مفاهيم محسنة مصفة أو أخرى في الواقع الحي

وهكذا فالانبعاد الفلسفية للثورة الإسلامية على الصعيد المعرفي والاجتماعي هي إبعاد لها خصوصيتها وهي كذلك ذات علاقة برؤية سياسية واقتصادية من نوع خاص فالمنظرة الاممية للثورة الإسلامية مرتبطة أدن سمودح سياسي واقتصادي وثقافي

ليست هذه الثورة ثورة سياسية محسنة (سقوط الشاه) بل هي ثورة شاملة فهي ترفض وتنتقد أو تعيد النظر في عدة مسلمات في الفكر المعاصر قد وصلت إلى درجة الأفكار الدينيية التي لا تحتاج إلى مبرهان ولا تقبل أي نقاش

الدين والمسلمة

ومن حملة تلك الأفكار المسلم بها تسليمنا أنه لا يمكن وجود دولة دينية فالدين يحتضن بالايان والعادات، وهكذا فالتميز والفصل بين الدين والسياسة عنصر أساسي في الفكر المعاصر أن الثورة الإسلامية قد عبرت هذه الوصعية رأساً على عقب، فهي ثورة دينية واجتماعية وسياسية وهي لحدورها الإسلامية التي لا تفصل الإسلام عن الحياة

والثورة الإسلامية هي نظري- هي الحكم القاطع على المناقشات التي بدأت تدور منذ عصر النهضة بين المفكرين المسلمين من جهة، ثم بينهم وبين المفكرين العربيين من جهة أخرى، حول امكانية قيام دولة اسلامية، وإلى أية درجة تكون هذه الدولة مسحة أو مختلفة عن الحضارة المعاصرة، أن كل أفكار رجال الإصلاح منذ السيد جمال الدين الامعاني هي أدن تحت محك الاختيار، تحت أكثر احتياط في القرن العشرين عن طريق الثورة الإسلامية

ويجب أمام الأمة عن هذا الموقف اللانكي لفصل الدين عن السياسة بأن الآيات القرآنية والاحاديث النبوية المتعلقة بالمعاملات هي أكثر عدداً من تلك الخاصة بالعادات، ومن هنا ففعل السياسة عن الإسلام معناه عزل عنصر جوهري من الدين فمضروبة انشاء حكومة اسلامية مرتبطة بالواجب الاسلامي الذي ينص على وجوب تطبيق قوانين الشريعة، لأنه للاحمة للقوانين بدون قوة تنفيذية

ان الدولة الاسلامية ليست نظاما ثيوقراطيا، وليست حكما مطلقا، هي دولة دستورية، غير ان هذا الدستور هو من نوع خاص فهو يختلف عن الدلائل والمخالفات والمخالفات الشعبية ان الدولة الاسلامية دولة دستورية على اعتبار ان المسؤولين السياسيين حاصرون للقرآن والسنة لأن الله وحده هو المشرع

هناك ادراك، فرق جوهري بين الامامة والسلطة اللائكية فهذه الأخيرة تستمد سلطاتها من الشعب الا انها قوة محدودة وبسيطة لأنها تتحرك وتتطور حسب متطلبات سبق ايدولوجي من صنع بشري

ان الامامة (أو السلطة الاسلامية) هي كذلك ذات مشروعية مستمدة من الشعب، الا انها لا تصبح مشروعة في نظر الشعب الا انها تدافع عن الدين وترتكز على المنادي الاسلامي، بالاضافة الى ان الامامة تمثل البراهة والعدل والصفاء الخلقي، وهذا كلها صفات ضرورية لقيادة الشعوب، وزيادة على هذا فالامامة مرتبطة، عبر التاريخ الاسلامي، بصلال الشعوب الاسلامية من أجل العدالة والحرية

ان العلماء والائمة متحذرون في الواقع الملموس وملتزمون في البصال من أجل نهضة الامة وبدون موقعهم هذا لا يعتبرون علماء بالمفهوم الاسلامي

فالائمة والعلماء ليسوا مسيسين واعين بمشاكل الامة محسب، بل هم، بالدرجة الاولى، قادة وايدولوجيون (مطروحين) هذا هو معنى الحديث الشريف «العلماء ورثة الانبياء»

ان الامامة كما هي مطبقة من طرف الثورة الاسلامية تبين لنا كيف يلتقي العقل بالشرع، وكيف تفصل العلاقات بين، العقل والشرع مع الواقع والمؤسسات السياسية، بارتكارها على الامامة، تصبح أكثر قوة وتتعالى على مصالح الطبقات لان الامامة تقع في اطار وهي مستوى لا يصح فيه أي معنى لمعاهيم مثل الطبقات، الدرجة القبلية والقومية، فالامامة موحدة وهي ذات علاقة بالقيم الشمولية للامة ان سب احقاق تيارات الفكر السياسي في الامة منذ القرن التاسع عشر -السنة للثورة الاسلامية- ان سب هذا الاحقاق يكمن في عياب علاقات عميقة مع اسس الاسلام ومع مشاعر الامة واحاسيسها فالحروب التحريرية بمجرد انتهائها انتقلت من الجماهير الى «الحمة» المثقفة المتعربة

فيما يخص البعد السياسي

١- انها ثورة ذات رؤية وحدوية تعطي للامة -سنة لدل- سنة سياسية تنفيذية هذه الديناميكية الوحدوية بحدتها لدى رجال الاصلاح ابتداء من السيد جمال الدين الامعاني فالمصلحون تكلموا عن الاسلام والمسلمين ولم يتكلموا عن أهل السنة أو الشيعة بالسنة للمصلحين يوجد «المسلمون» الذين يساعدون أعداء الاسلام، ومن جهة أخرى، يوجد المسلمون الملتزمون بمصير الامة

٢- ليس للسلطة في ايران طابعا شخصيا مفهوما ولاية الفقيه يولي الاهمية للمعادي وللدستور الناتج عنها لا للاشخاص، ان مفهوم ولاية الفقيه بالسنة للجماهير هو مفهوم يتسم بالوضوح الى أقصى درجة فهو ليس مفهوما متاثرا بدائية الحكام، وسلطة الدولة الاسلامية ومستنطة لدى الجماهير عن اقتناع ايماني داخلي، فهي سلطة تتحدر عن طريق مؤسسات أخرى كمجلس الشورى وجهاد البناء، وهذه المؤسسات هي في ذاتها معاهيم اسلامية وليست معاهيم احسية كما هو الامر بالسنة للثورات الأخرى في العالم الاسلامي

الاقتصاد الاسلامي

ان ما كتبه المثقفون حول الاقتصاد الاسلامي منذ جمال الدين الامعاني لا يتجاوز -على العموم- القول بأن الاسلام ليس رأسماليا ولاشيوعيا بل هو نظام فريد من نوعه ان هذا القول لا يكفي لتطير الموقف الاسلامي من الاقتصاد، انه قول لا يتجاوز مستوى العموميات

وكما ان البطرة الاسلامية الى الحياة السياسية تتمير بموقفها الاساسي، فالرؤية الاسلامية للاقتصاد تتمير بطابعها الاساسي هي الأخرى، فالانسان هو مركز الكون، هو خليفة الله في الارض فالالاقتصاد هو الذي يحصص للانسان لا العكس، والثورة وسيلة لتحرير الانسان من الصعوط المادية

وتعد مؤلفات الامام محمد باقر الصدر من المؤلفات النادرة التي حاولت ان تصوغ نموذج الاقتصاد الاسلامي، وهي محاولة حديثة من أجل وضع نهاية للطبيعة المصلطية بين الدين والاقتصاد، او بين الاقتصاديين الذين لا يعرفون شيئا عن الشريعة وبين بعض رجال الدين الذين لا يعرفون شيئا عن الفكر الاقتصادي المعاصر ومن هنا فالبطرة الاسلامية للاقتصاد مرتبطة ببطرة الاسلام الى الانسان والى الكون ومعنى هذا انه لا

وجود لانفصال بين الاقتصاد والتقليد لأنه لا وجود لانفصال في الإسلام- بين المادي والروحي ومعنى هذا أن عملية التنمية هي عملية أخلاقية وسياسية وتعددية وليست عملية فنية وعلمية محسب، فالثورة الإسلامية ترى أن عملية التنمية مؤسسة على مدنيين من مناديه الشريعة الاحتهاد والجهاد، فهما يعبران عن قوة الدين بصفته غاية في ذاته ويصفته وسيلة لوعي سياسي من أجل العمل في الميدان الاقتصادي أن هذه الرؤية تختلف عن رؤية الثورات الأخرى في العالم الإسلامي، لأن الحروب التحريرية وقعت في إطار الجهاد، ولكن بمجرد نيل الاستقلال شوّه الجهاد، وأصبحت التنمية مؤسسة على مناديه وقيم لائكية، في حين أن الدين، في العالم الإسلامي، ضروري لكل محاولة تعبير اجتماعي على اعتنا أنه أصبح ظاهرة جماهيرية مد جمال الدين الأفغاني

أن كل ما تقدم يبين لنا بأن الثورة الإسلامية مرتكزة على «أيديولوجية» واضحة ومعقولة تتميز بنظرتها الكلية للمشاكل وعدم فصل أية ظاهرة عن الكل الذي تنتمي إليه مهال تداخل وتأثير متبادل بين العادة والاقتصاد، وبين الإيمان والسياسة

الحج حسب المذاهب الخمسة

الشيخ محمد جواد مغنية

(١) البلوغ:

لا يجب الحج على الصبي واحتلفوا في أمرين يتصلان بحج الصبي المميز الأول هل يصح الحج منه سواء أدن الولي، أم لم يأذن الثاني لو بلغ قبل الموقف هل يجزئ عنه الفرص أم لا؟ . قال الإمامية والحنابلة والشافعية في أحد قوليه أدن الولي شرط لصحة الاحرام وقال ابو حنيفة لا يتصف حج الصبي بالصحة، وإن كان مميزاً، سواء أدن الولي أم لم يأذن، لأن العاية منه التمرين ليس الا

(٢) العقل:

المجنون ليس محلاً للتكليف، فلو حج لم يحره عن العرض لو عاد اليه عقله وإذا كان جنونه إدوالياً وأفاق مدة تتسع لاداء الحج تمام أجزائه وشروطه وجب عليه، وإن لم يتسع وقت افاقه سقط عنه الوجوب

(٣) الاستطاعة:

الاستطاعة شرط لوجوب الحج بالاتفاق اختلفوا في معنى الاستطاعة وقد جاء تحديدها في

الاحاديث الشريفة «الزاد والراحلة» والراحلة كناية عن أحرة السفر، والراد عبارة عما يحتاج اليه من مال للانتقال والمأكل والمشرب وأحرة السكن، وما إلى ذلك، على أن يكون ذلك كله رائداً عن ديونه ومؤونة عياله، وما يضطر اليه من مصدر معاشه ولم يخالف في ذلك إلا المالكية، فابهم قالوا من قدر على المشي وحب عليه الحج، كما ابهم لم يستثنوا نفقة أهله وعياله

الفور

قال الامامية والمالكية والحنابلة أن وجوب الحج هوري، ولا يجوز تأجيله عن أول أرمئة الامكان، فإن أخر فقد عصي، ولكن يصح حجه، ويكون أداء لو أتى به فيما بعد، قال صاحب الحواهر «المراد بالفورية وجوب المبادرة إلى الحج في أول عام الاستطاعة، والا فعيما يليه، وهكذا وحينئذ فلا ريب في عصيائه بالتأخير، مع التمكن من إتيائه مع الرفقة الأولى من دون وثوق بغيرها

وقال الشافعية أن وجوب الحج على التراخي، لا على الفور، فيجوز تأجيله إلى أي وقت شاء

وقال أبو يوسف هو واجب على الفور وقال محمد بن الحسن بل على التراخي ولا نص فيه عن أبي حنيفة ولكن بعض أصحابه قال هو عبده على الفور، لأن الأمر عبده كذلك

حج النساء

اتفقوا على أنه لا يشترط إذن الزوج للزوجة في الحج الواجب، ولا يجوز له منعها عنه، واختلفوا في التي لا تحد روحاً ولا محرماً يصحبها هل يجب عليها الحج أو لا؟ قال الامامية والمالكية والشافعية ليس المحرم أو الزوج شرطاً بحال وقال الحنابلة والحنفية إن وجود الزوج أو المحرم شرط لحج المرأة، ولكن الحنفية اشترطوا أن يكون بين مكان المرأة، وبين مكة مسافة ثلاثة أيام

البذل

حاء في كتاب «المعني» للحنابلة «إداندل شخص مالا لغيره فلا يجب عليه أن يقل البذل، ولا يصير مستطيعاً بذلك، سواء أكان البازل أجنياً أم قريباً، وسواء أدل له الركوب والراد، أم لا وعن الشافعي أنه إذا بذل له ولده ما يتمكن به من الحج لزمه، لأنه تمكن من الحج من غير منة تلمه، ولا ضمير يلحق به»

وقال الامامية إذا أعطاه مالا على سبيل الهدية دون أن يشترط عليه الحج لم يجب عليه كائناً من كان البازل، وإن بذل مشروطاً عليه الحج وجب القبول، ولا يجوز أن يرفض

الزواج

لو كان عنده من المال ما يكفي للحج فقط، أو للزواج فقط، فأيهما يقدم؟
جاء في فتح القدير للحنفية ج ٢ باب الحج أن أما حبيفة سئل عن ذلك، فأجاب بأنه يقدم الحج وقال الشافعية والحنابلة والمحققون من الامامية (منسك السيد الحكيم والسيد الخوئي) يقدم الزواج إذا كان في تركه حرج عليه ومشقة، ولا يقدم الحج (كهاية الاحيار، والمعني والعروة الوثقى)

الخمسة والزكاة

الحمس والزكاة مقدمان على الحج، ولا استطاعة الا بعد وفائهما

العمرة

تقسم العمرة الى مفردة مستقلة عن الحج، والى مصممة الى الحج، بحيث يأتي بها الناسك أولاً، ثم يأتي بأعمال الحج في سفرة واحدة
قال الحنفية والمالكية العمرة سنة مؤكدة، وليست فرضاً وقال الشافعية والحنابلة وكثير من الامامية بل هي فرض على من استطاع اليها سبيلاً لقوله تعالى «وأتموا الحج والعمرة لله ١٩٦ البقرة» وتقع مستحبة لغير المستطيع (فقه السنة ج ٥، والفقه على المذاهب الأربعة، والخواهر المعني)
أن أعمال الحج تريد عن العمرة بالوقوف، وما يستدعيه من الأعمال، إلا أن الامامية أوجبوا على المعتمر بعمرة مفردة أن يطوف ثانية طواف النساء، كما أن مالكا خالف الجميع بقوله لا يجب الحلق أو التقصير في العمرة المفردة

انواع الحج

اتفقوا على أن انواع الحج ثلاثة تمتع، وقرآن، وإفراد
وايضا اتفقوا على أن معنى التمتع أن يأتي أولاً بأعمال العمرة في أشهر الحج، وبعد الفراغ منها يأتي بالحج
واتفقوا على أن حج الأفراد أن يحج أولاً، وبعد الفراغ من أعمال الحج يحرم بالعمرة، ويأتي بأعمالها
واتفقوا (عدا الامامية) على أن معنى القرآن أن يحرم بالحج والعمرة معاً، بحيث يقول الناسك «لبيك اللهم بحج وعمرة»
وقال الامامية أن القرآن والأفراد شيء واحد، لا يفترقان الا في حال واحدة، وهي أن

القارن يسوق الهدى عند إحرامه، فيلزمه أن يهتدي ما ساقه، أما حج حجة الافراد فليس عليه هدى اصلا

اولا:

الاحرام

لا خلاف في انه أول عمل يجب أن يتديء به الناسك، وله مستحبات وواحبات اتفقوا على انه يستحب لمن يريد الاحرام أن ينطف جسده، ويقلم اطافره، ويأخذ من شاربه، وأن يعتسل حتى او كانت امرأة في الحيض والنفاس، وأن يوهز شعر رأسه من أول دي القعدة اذا اراد حج التمتع، وأن يريل الشعر من حسده وانطيه وقال الحنفية والمالكية إذا فقد الماء سقط الغسل، ولم يشرع التيمم بدلا عنه وقال الحنابلة والشافعية بل يتيمم بدلا من الغسل واختلف الامامية فيما بينهم، فمانع ومحيز

واجبات الاحرام

أما واحبات الاحرام فهي ثلاثة النية، والتلبية، ولسن توب الاحرام على خلاف بين المذاهب في بعضها
١- النية

قال الحنفية «لا يصير شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يأت بالتلبية» (فتح القدير) وقال الشافعية والامامية والحنابلة ينعقد الاحرام بمجرد النية (الخواهر وفقه السنة) وقال الامامية يجب أن تكون النية مقاربة للتسروع بالاحرام، ولا يكفي حصولها في شأنه، وأن يعين جهة الاحرام من انه لحج أو عمرة، وأن الحج تمتع، أو قرآن، أو افراد، وانه عن نفسه، أو بيانه عن غيره، وانه حجة إسلام، أو غيرها، ولو بوى من غير تعيين، وأوكله الى ما بعد ذلك بطل (العروة الوثقى)

٢- التلبية

اتفقوا على أن التلبية مشروعة في الاحرام، واحتلوا في حكمها من حيث الوجوب والندب، وفي وقتها

قال الشافعية والحنابلة انها سنة ويستحب اتصالها بالاحرام، ولو بوى الاحرام بدون تلبية صح وقال الامامية والحنفية والمالكية التلبية واحدة وصيغة التلبية «لبيك اللهم لبيك، لا شريك لك لبيك، ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك» ولا يشترط في التلبية الطهارة بالاجماع اما وقتها فيبدأ بها المحرم من وقت الاحرام، ويستحب الاستمرار بها الى رمي حمرة العقبة بالاتفاق

٢- لباس المحرم
اتفقوا على ان الرجل المحرم لا يجوز له ان يلبس مخيطاً، ولا ثوباً يررره، ولا قميصاً ولا سراويل، ولا ان يعطي رأسه ووجهه، وقال الشافعي وأحمد يجوز له ان يعطي وجهه وأما المرأة فتغطي رأسها، وتكشف وجهها

محظورات الاحرام

- ١- الزواج
قال الامامية والشافعية والمالكية والحنابلة لا يجوز للمحرم ان يعقد الزواج
وقال ابو حنيفة بل يجوز عقد الزواج، ويقع صحيحاً
- ٢- الحمام
اتفقوا على انه لا يجوز للمحرم ان يحامع زوجته، أو يستمتع بها بشتى أنواع الاستمتاع
- ٣- الطيب
اتفقوا على ان كل محرم، رجلاً كان أو امرأة، يحرم عليه الطيب شماً وتطليماً واكلاً
- ٤- الاكتحال
اتفقوا على انه لا يجوز الاكتحال بالسواد، ولا بكحل فيه طيب
- ٥- الاطافر والشعر والشجر
اتفقوا على عدم حواز قص الاطافر والشعر وحلقه، واتفقوا على عدم حواز قطع أو قلع ما ابنته الله دون توسط آدمي، حتى ولو كان شوكاً إلا نوعاً يسمى الأذخر
- ٦- النظر في المرأة
لا يجوز للمحرم ان ينظر في المرأة
- ٧- الحياء
قال الحنابلة يجوز ما عدا الراس وقال الشافعية يجوز ذلك، ما عدا اليدين والرجلين
وقال الحنفية لا يجوز الاحتصاب (فقه السرة) والمشهور عند الامامية ان الحصاب مكروه
- ٨- الاستئصال وتعطية الرأس
اتفقوا على ان المحرم لا يجوز له ان يعطي رأسه اختياراً وقال المالكية والامامية وايضا لا يجوز له ان يرتس في الماء، بحيث يعلو فوق رأسه
واتفقوا بما عدا الشافعية- ملى ان الرجل المحرم يحرم عليه ان يستظل في حال السير، اما اذا كان ماشياً فيجوز له ان يمر تحت الظل عابراً
- ٩- لبس المحيط والحاتم
اتفقوا على ان الرجل المحرم ممنوع من لبس المخيط، والمحيط ايضاً كالعمامة والطربوش وبحوه، وأحازوه للمرأة إلا القفاز وثوباً مسه طيب
- ١٠- الفسوق والحدال
قال تعالى في الآية ١٩٧ من سورة البقرة «فلا رهث ولا فسوق ولا جدال في الحج»

١١- الحمامة

اتفقوا على جوار الحمامة للضرورة

١٢- القمل

حاء في كتاب «اللمعة» للإمامية لا يحور للمحرم قتل هوام الحسد وقال السيد الحكيم هي المنسك يحور قتل البق والبرعوث، ليدفعه عن نفسه وحاء في كتاب «المغني» ولا يتغلى المحرم لأن التغلي عبارة عن ارالة القمل، وهو ممنوع منه وقال الحنفية يطعم شيئاً وقال مالك حفنة من طعام

١٣- الصيد

اتفقوا قولاً واحداً على تحريم التعرض لصيد الدر بالقتل أو الدبح، أو الدلالة عليه، أو الإشارة إليه، ولذا يحرم التعرض لبيضه وأفراجه، أما صيد الحر فحائز

الطواف

الطواف ركن من أركان العمرة، وكذا طواف الإفاضة فانه ركن التمتع والامفراد والقران
أقسام الطواف عند السنة

قسم أئمة المذاهب الأربعة الطواف الى ثلاثة أقسام

- ١- طواف القدوم، يفعله الأماقي - غير المكي - حين يدخل مكة، فهو أشبه بركعتي التحية للمسجد، ومن هنا سمي طواف التحية وقد اتفقوا على انه مستحب
- ٢- طواف الريارة، وهذا الطواف يأتي به الحاج بعد أن يقضي مناسكه يسمى
- ٣- طواف الوداع، وهو آخر ما يفعله الحاج عند ارادة السفر من مكة، وقال الحنفية والحسالة بوجوبه، وقال المالكية هو مستحب

أقسام الطواف عند الشيعة

والشيعة يوافقون السنة على أن هذه الأطوفة الثلاثة مشروعة، وأن الثاني وهو طواف الريارة ركن من أركان الحج، ويطلق بتركه، وأن الأول، وهو طواف القدوم مستحب يحور تركه، أما الطواف الثالث، وهو طواف الوداع فيوافقون فيه المالكية في انه مستحب لا يجب بتركه شئ ولكنهم زادوا طواهاً آخر على الثلاثة، وهو طواف النساء، وقالوا بوجوبه وعدم حوار تركه ولم يجيروا تركه الا في عمرة التمتع

السعي والتقصير

اتفقوا على أن مرتبة السعي تأتي بعد الطواف، وبعد ركعتيه عند من أوجبها

كيفية السعي

اتفقوا على لزوم السعي بين الصفا والمروة، واختلفوا في ركنيته، فقال الإمامية والشافعية والمالكية هو ركن وقيل ابو حنيفة هو واجب، وعن أحمد روايتان
واتفقوا على أن عدد الأشواط سبعة، وأن على الساعي أن يتبدى بالصفا، ويختم بالمروة،

ويحسب الذهاب شوطا مستقلا هكذا الاياب
من لم يتمكن من السعي، ولو بواسطة الركوب استتاب من يسعى عنه، ويصح حجه
ومن زاد على سبعة اشواط عامدا بطل السعي، ولا يبطل ساهيا
التقصير

قال أحمد ومالك لاند من استيعاب الرأس بالحلق او التقصير وقال ابو حنيفة يكفي
الربع وقال الشافعي يكفي ثلاث شعرات وقال الامامية يتخير المصيربين أن يأخذ من شعر
الرأس أو الشارب أو اللحية، أو يقص الظفر واتفقوا على أن التقصير بسك واجب، وليس
مركن

ثانياً:

الوقوف في عرفة

أما العمل الثاني من أعمال الحج الذي يلي الاحرام، ويعد ركناً من اركان الحج لاتفاق
فهو الوقوف بعرفة
اتفقوا على أن الحاج يستحب له أن يخرج من مكة محرماً يوم التروية، وهو اليوم الثامن
من ذي الحجة متوجهاً الى منى في طريقه الى عرفة
اتفقوا على أن وقت الوقوف بعرفة هو اليوم التاسع من ذي الحجة، واحتلّفوا في ابتداء
الوقوف، ومنتهاه من هذا اليوم
قال الحنفية والشافعية والمالكية يتديء من روال اليوم التاسع الى فجر اليوم العاشر
وقال الحنابلة بل من فجر التاسع الى فجر العاشر
وقال الامامية من روال التاسع الى غروب شمسهِ للمحتار، اما المصطر فالتى طلوع الفجر

الوقوف بالمزدلفة

الوقوف بالمزدلفة هو الفعل الذي يأتي بعد الوقوف بعرفة إجماعاً
اتفقوا على أن الحاج يتوجه من عرفة الى المزدلفة، وفيها المشعر الحرام المراد بقوله
تعالى «فإذا أفصتم من عرفات فادكروا الله عند المشعر الحرام وادكروه كما هداكم»
وأيضاً اتفقوا على أنه يستحب أن يؤخر صلاة المغرب من ليلة العيد الى المزدلفة
واتفقوا سوا عدا الحنفية - على أن من صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة، ولم يجمع بين
الصلاتين صحت صلاته، وأن حالف المستحب وقال ابو حنيفة لا بحرته ذلك
في منى

اتفقوا قولاً واحداً على أن الماسك التي تلي الوقوف بالمشعر الحرام هي ماسك منى
ويخرج من المزدلفة بعد طلوع الشمس

ولم يمسك ماسك شتى تستمر من يوم النحر، وهو يوم العيد، الى صبيحة اليوم الثالث عشر، أو
مساء الثاني عشر وهي منى تنتهي واجبات الحج وتسمى الأيام الثلاثة التي تلي يوم العيد
أيام التشريق

ويجب يوم العيد في مئى ثلاثة مناسك (١) رمي جمرة العقبة (٢) الدبح (٣) الحلق أو التقصير

وبعد أن اتفقوا على أن رسول الله (ص) رمى أولا، ثم بحر، ثم حلق احتلفوا هل أن هذا الترتيب واجب بحيث لا يجوز تقديم ما أحر الرسول، ولا تأخير ما قدم، أو أنه سنة يجوز تركها؟

قال الشافعية وأحمد لا شيء على من قدم، أو آخر وقال مالك من حلق قبل أن يرمي فعليه فدية، ومن حلق قبل أن يدبح، أو دبح قبل أن يرمي فلا شيء عليه

وقال ابو حنيفة أن حلق قبل أن يبحر، أو يرمى، فعليه دم، وإن كان قارباً فعليه دمان (بداية ابن رشد)

وقال الامامية لو قدم نعصا على نعص عالما عامداً تم، ولا إعادة عليه قال صاحب «الجواهر» بلا خلاف محقق أحده، وفي «المدارك» أن الفقهاء الامامية قاطعون به

وكل منسك من مناسك مئى كما يلي

١- حمرة العقبة

يجب رمي الحمار في مئى، وعددها عشر مورعة على أربعة أيام الاول يوم العيد، وترمى فيه حمرة واحدة، وتسمى حمرة العقبة الثاني اليوم الحادي عشر من ذي الحجة، وترمى فيه ثلاث حمار والثالث، وفيه ايضا ثلاث واليوم الرابع كذلك ولرمي الحمار شروط

١- النية صرح الامامية بذلك

٢- أن يكون الرمي بسبع حصى بالاتفاق

٣- أن يكون الرمي حصاة، حصاة بفراد، ولا يكفى اثنتين أو أكثر دفعة واحدة

بالاتفاق

٤- أن تصل الحصاة الى الجمرة، أي الهدف المعلوم بالاتفاق

٥- أن يكون وصولها بتوسط الرمي، فلا يكفى أن يطرحها طرحة عند الامامية والشافعية.

ويجوز ذلك عند الحنابلة والحنفية (المعنى)

٦- أن تكون الحصاة حجراً، عند الجميع - ما عدا انا حنيفة - فانه قال يجري ما كان

من حس الارض، حرفاً، أو طيباً، أو حجراً (المعنى)

٧- أن تكون الحصى أسكراً، صرح بذلك الحنابلة

٢- الهدى

الواحد الثاني من أعمال مئى يوم العيد هو الهدى

ويقسم الهدى الى واجب، ومستحب، والمستحب هو الاضحية

وقال المالكية والحنفية أن الاضحية واحدة على كل أهل بيت في كل عام كما هي الحال

بالقياس الى ركاة الفطر

وقال الامامية والشافعية أن أيام الاضحية المستحبة في مئى أربعة يوم العيد، والثلاثة

التي تليه، وهي أيام التشريق، اجتمع في غير منى أيام الاصحىة ثلاثة فقط يوم العيد، والحادي عشر، والثاني عشر وقال المالكية والحنابلة والحنفية ان ايامها ثلاثة هي منى، وعير منى والدماء الواجبة بنص القرآن الكريم أربعة (١) دم التمتع، قال تعالى «ممن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي» (٢) دم الحلق، وهو مخير، قال عر من قائل «ممن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك» (٣) هدي الحراء، قال سبحانه «فمن قتله منكم متعمداً فحزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به دوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة» (٤) وهدي الحصار، قال عر شأنه «فان أحصرتم فما استيسر من الهدي» (التذكرة)

٢- بين مكة ومنى

وإذا قصى الحاج مناسكه في يوم العيد من الرمي والدبح رجع الى مكة، وطاف بالبيت طواف الزيارة، وصلى ركعتيه، ثم سعى بين الصفا، المروة وعند الأربعة يعود الى منى بعد هذا الطواف ويحل له عندهم كل شيء حتى النساء وعند الامامية يطوف طوافاً احر، وهو طواف النساء، ويصلي ركعتيه ولا تحل النساء عندهم الا بهذا الطواف

إذا انتهى من الطواف وحج عليه العودة الى منى في ليالي التشريق وقال ابو حنيفة المنيث منى ستة، وليس بواحد واتفق القائلون بوجوب المنيث على انه نسك، وليس بركن، واحتلوا في وجوب الكفارة على تاركه

ولا يجب شيء من الاعمال في ليالي منى، ويستحب التهجد والعبادة لا عمل للحاج أيام التشريق الا ان يرمي في كل يوم منها ثلاث حمار بالاتفاق وقال الامامية يبدأ وقت الرمي من كل يوم من الايام الثلاثة من طلوع الشمس الى غروبها

وقال الأربعة بل من روال الشمس الى غروبها، فان رماها قبل الزوال أعاد، على ان الامامية قالوا عند الروال أفصل

وأحار أبو حنيفة الرمي قبل الروال في اليوم الثالث فقط واتفقوا جميعاً على عدد الحمار، وكيفية رميها في الايام الثلاثة يرمي الحاج في كل يوم من الايام الثلاثة احدى وعشرين حصاة على ثلاث دفعات، كل واحدة منها سبع حصى، ينديء بالاولى، وهي ابعد الحمرات من مكة، وتلي مسحد الحيف ويستحب ان يرميها حدفا عن يسارها من بطن المسيل، بسبع حصى، ويكرر عند كل حصاة ويدعو

ثم يتقدم الى الحمرة الثانية، وتسمى الوسطى، ويقف على يسار الطريق، ويستقل القلعة، ويحمد الله، ويشي عليه، ويصلي على النبي (ص)، ثم يتقدم قليلاً، ويدعو، ثم يرمي الحمرة، ويصنع كما صنع عند الاولى، ويقف، ويدعو ايضاً بعد الحصاة الاحيرة ثم يمضي الى الحمرة الثالثة، وتسمى ايضاً بحمرة العقبة، ويرميها كالسابقة ولا يقف بعدها، وبها يحتم الرمي

التسيير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية

منير شفيق

هذه الدراسة قُدمت الى ندوة عُقدت في يوعوسلافيا حول موضوع التسيير الذاتي وذلك منذ عدة سنوات

وهذه الدراسة الاحابة على الاسئلة التالية الى أي مدى يمكن الحديث عن وجود علاقات تسيير ذاتي وتعاون وعمل جماعي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية؟ وإلى أي حد كانت هذه العلاقات في أساس نمط خاص للتطور الاقتصادي والاجتماعي؟ وما كانت طبيعة هذا النمط الخاص من أنماط الإنتاج والتطور ضمن تجربة تاريخية محددة؟

اذا لا تقدم الدراسة مفاهيم او نظريات متطورة وإنما تطرح أسئلة واشكاليات للبحث والتحقيق، وتقدم مجموعة ملاحظات سريعة حول بعض أشكال التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية

١- موضوع الملكية وأشكالها المتعددة في التاريخ العربي الإسلامي واختلافها عن انواع الملكية الحرامية التي درسها ماركس في كتاباته والدراسة تركز في هذا المجال على ملكية الوحدات الاجتماعية (قبيلة، عائلة، قرية، منطقة) للأرض وعلى تمايز هذا الشكل عن الاشكال التي عرفها الغرب (عودية، اقطاع الح)

٢- نوعية العلاقات الاجتماعية الاقتصادية داخل إطار ملكية الوحدات الاجتماعية، وصدورها عن قاعدة الجماعة والمشاركة، وعدم امكانية احتزالها الى التعريفات السائدة في الادب السياسي الماركسي علاقات إنتاج بدائية، ما قبل رأسمالية، أو غير ذلك

٣- السياق الداخلي الخاص والقوايين الخاصة بتطور النموذج العربي الإسلامي، عملت ضمن اطار الحفاظ على وحدة وتماسك الوحدات الاجتماعية وتكيفها مع كل تطور في العلوم وفي وسائل الإنتاج، وذلك دون فصل هذه الوحدات الاجتماعية عن ملكيتها العامة، أي ان الجماعة هي قاعدة البنية الاقتصادية والايولوجية والسياسية للمجتمع وليس الفرد

٤- ان دراسة تقسيم المجتمعات العربية الإسلامية الى وحدات اجتماعية ضمن إطار الامة (الاشمل) يفتح أماما لدراسة التطور اللاحق لأشكال العمل الجماعي، والتسيير الذاتي، والتكافل أو التضامن الاجتماعي وهذه الدراسة التاريخية للشروط الاقتصادية والاجتماعية في بلاد الاسلام تؤدي الى تمييز نمط تطورها الخاص بالمقارنة مع نمط التطور القائم على الملكية الفردية الجرمانية بمختلف مراحلها التاريخية

٥- التوازن بين مختلف اشكال الملكية (المشاع، الملكية العامة العائدة للدولة، الملكية العردية الخاصة، الملكية الاجتماعية) هو القاعدة العامة وليس التناقض او الصراع والهدف هو تماسك مجموع الامة، ان اشكال الملكية العردية الخاصة وتلك العائدة للدولة تشكل عامل توازن بين الكل والاحزاء وهذا التوازن يتطلب توارنا اساسيا بين القوة الاقتصادية والسلطة السياسية ومختلف الوحدات الاجتماعية، وبين كل وحدة وافرادها، وبين الدولة والوحدات وهذا هو القاعدة الرئيسية لتفسير مختلف الصراعات في التاريخ العربي الاسلامي

الثورات داخل الثورة الاسلامية

الشيخ عمر با

تعتبر الثورة الاسلامية حدثا لامثيل له في القرن العشرين إذ انها هي أكثر الفترات التاريخية سوادا تهدد صرح القوى الشيطانية وتشر بثورات إسلامية أخرى وذلك بواعدها الى الادهان تاريخ الامة الاسلامية وامحاديها ومسؤولياتها أمام الله من جهة... وباعطائها الدليل من جهة أخرى على قدرة الاسلام على البهوض

وصمود الثورة الاسلامية على مدى هذه السنوات في وجه التيارات العلمانية لم يكن ممكنا بدون ثورات حزنية متعددة داخل الثورة الاسلامية ومن هنا كان عنوان المقال الذي يتعرض بالدراسة للقوى السياسية التي كانت تتوحد على الساحة عقب رحيل الشاه وللصراعات التي كانت تتمحور عنها الساحة الايرانية على إثر هذا التواجد ومحاولات الهيمنة

ولقد واجه المد الاسلامي صعوبات حسام من أجل الحفاظ على طبيعة الحقيقة وتقويتها رغم تواجد الاحزاب اليسارية التي تتعاطى بالاسلام الم يقل الامام الحميني فيما يخص هذه الاحزاب «ان اية قوة علمانية تحت أي قناع كانت ماهي الا قوة ملحدة من نتائج الشيطان ان من واجبا مواجهتها»

أول هذه الثورات هي بطر الكاتب- كان الاستيلاء على السفارة الامريكية من قبل الطلبة السائرين على خط الامام واحتجار العاملين بها كرهائن لمدة لا تقل عن ٣٠٤ يوم وكان انطلاق سراحهم حاصعا لاربعة شروط توصل اليها الطرفين بواسطة الحرائر ولقد اعتبرها رئيس البرلمان الايراني صفعة لا مثيل لها للامريكيين ويؤكد الكاتب ان هذه العملية قد ابدت حلياً للمسلمين ان نصر الله قريب من المؤمنين وانه مشروط بنصرة دين الله تعالى الم يحاول الامريكيون جاهدين لانجاح عملية طمس كل التحاليل والدراسات كانت تؤيد نجاحها لكن مصير هؤلاء العارين كان نفس مصير اصحاب الفيل الذين يحدثنا عنهم كتاب الله.. فلقد

انهزم الامريكيون في طيس بفعل الرعاية الالهية والامداد العيني للثورة الاسلامية وادت الثورات الداخلية ايضا الى هزيمة العديد من القوى الداخلية المناوئة للثورة وترسيخ دعائم شعار لاشرقية ولاعرية ان نجاح الثورة الاسلامية واستمراريتها كان رهناً بنجاح هذه الثورات الداخلية مما اضطر كل القوى العربية لمواجهتها ولمواجهة المد الاسلامي عموماً ومن بين اساليب مواجهة المد الاسلامي تقوية الاسلام الامريكي من جهة او تشويه الدين الحنيف من جهة اخرى بايجاد اسلام يساري اقرب الى الماركسية منه الى الاسلام ومن خصوصيات هذه الثورة الربانية انها لم ترتكر على أي من المعسكرين وتلقت الصربات من الاثنين مطهرة للعالم المستضعف انها سواء في ظلمها وان احتلعت الأسماء والصيغ وفي الختام نستنتج ان هذه الثورات الصغيرة قد لعبت دوراً كبيراً في تعميق الثورة الاسلامية وفي تحصين المد الاسلامي من التشنهات وأعطت المثال على ان الاسلام له دوره في هذه الحياة ومطلوب من المسلمين ايما كانوا ان يفقهوا ذلك

كشاف المقالات الاسلامية

يضم هذا الكشاف مجموعة من عناوين المقالات والدراسات الاسلامية المنشورة في عدد من الصحف والمجلات الاسلامية. وقد تم اختيار هذه المقالات دون غيرها لتوفر صفة البحث والدراسة فيها. ويقسم هذا الكشاف الى قسمين:

١ - قسم للمقالات الصادرة باللغة العربية.

ب - قسم للمقالات الصادرة بلحدى اللغات الاوروبية.

وقد نظم الكشاف لكل من القسمين حسب الترتيب الابجدي لاسم الكاتب. وتمت ترجمة عنوان المقالة الى اللغة المقابلة. كما نظم فهرست للموضوعات بتسجيل ارقام المقالات حسب موضوعاتها، وفي هذا المجال ايضاً سيجد القاريء إحالتين: الاولى للمقالات باللغة العربية، والثانية للمقالات باللغة الاوروبية. وأخيراً نظم جدول باسماء وعناوين المجلات التي استند اليها في هذا الكشاف.

(4) روحية ارنالديز

ماوراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي

ARNALDEZ Roger L'au de-là de la Nature
et la Politique selon Al-Farabi

المورد (Mawrid) 3-4 1975 (42-35)

(5) السيد جمال الدين الافغاني

الاصالة والتقليد

AL-AFGHANI Jamal-Eddin Authenticité
et imitation

الوحدة (Wahda) 5 (29-26)

(6) حسس الامين

الدولة المرداسية

Hassan AL-AMIN L'Etat des Merdas

الوحدة (Wahda) 4 (95-90)

(1) الامير شكيب ارسلان

(نصوص) عن افغانستان

Chakib ARSALAN Textes sur l'Afghanistan
الوحدة (Wahda) 2 (88-83)

(2) الامير شكيب ارسلان

الفرق بين الخلافة والمملك

Chakib ARSALAN La différence entre
Califat et royauté

الوحدة (Wahda) 5 (99-83)

(3) د محمد اركون

مدخل لدراسة العلاقة بين الاسلام والسياسة

Mohammad ARKOUN Introduction à l'étu-
de de la relation entre Islam et Politique

مجلة البعث (Bahith) 2.6 (20-9)

- (7) علي اومليل
أسس مقدمة ابن خلدون
OUMIL ALI *Fondements de la Muqaddima d'Ibn Khaldun*
المبحث (Bahith) 1-2 (83-70)
- (8) لقاء مع أحمد بن ملة
BEN BELLA Ahmed (entretien).
الوحدة (Wahda) 4 (21-12)
- (9) مالك بن نفي
مدخل الى دراسة الطاهرة القرآنية
BENNABI Malek *Le phénomène Coranique*
الوحدة (Wahda) 4 (132-121)
- (10) ابو الحسن بنفي صدر
القرآن هو الأساس الصالح لساء التطور البطري
(حديث الى المحلة)
- BANI SADR Abul-Hassan (entretien)
الوحدة (Wahda) 2 (16-6)
- (11) د ابراهيم بيضون
ثورات الارستقراطيين في العراق في اواخر القرن الاول
BAYDOUN Ibrahim *Les révoltes des aristocrates à la fin du 1er siècle H*
المبحث (Bahith) 2-1 (138-121)
- (12) ابراهيم بيضون
السلاح المحري الاداة العملية لمفهوم الجهاد عند الفاطميين
BAYDOUN Ibrahim *Le Jihad et l'arme maritime chez les Fatimides*
المبحث (Bahith) 2-2 (144-139)
- (13) د ابراهيم بيضون
شورى الخلافة أم خلافة الشورى
BAYDOUN Ibrahim *La Choura et la Khilafa*
المعبر (Ghadir) 4-3 (69-60)
- (14) د زهير بيطلر
لباس المرأة ابعاد حصارية وأخلاقية
BITAR Zuhair. *L'habit de la femme*
المعبر (Ghadir) 0 (94-86)
- (15) د زهير بيطلر
المرتكبات الإسلامية لتربية اطفالنا
BITAR Zuhair *Pédagogie islamique*
المعبر (Ghadir) 4-3 (49-41)
- (16) د أحمد تريكي
خصوصية الاسلام ودوره في التكوين القومي للامة العربية
TRIKI Ahmed *L'Islam et son rôle dans la formation de la Nation Arabe*
الوحدة (Wahda) 1-1980 (55-42)
- (17) نحاته الحاج يونس القوتونجي
دراسة تحليلية للعناصر المعمارية والرحيفية والكتابية
لمحارب المصلى في الجامع النوري بمدينة الموصل
TUTUNDJI Najat Haj-Yunis *Etude analytique architecturale et autres sur le Mihrab de mosquée Nouri au Mousul*
محلة المورد (Mawrid) 2-1973 (17-14)
- (18) نظير جاهل
الماركسية في ضوء الاقتصاد الاسلامي
JAHIL Nazir *Le marxisme à la lumière de l'économie islamique*
الوحدة (Wahsa) 3 (37-20)
- (19) محسن جمال الدين
الفارابي ملاح من شخصيته العلمية في الاندلس
JAMALEDDIN Mohsen *Al-Farabi en Andalousie*
المورد (Mawrid) 4-1975 (78-66)
- (20) أحمد جواد
في افغانستان (القديم) و(الحديث) ضد السيطرة الاحسية
JAWAD Ahmed *La lutte de l'Afghanistan*
الوحدة (Wahda) 2 (82-76)
- (21) د حسن علي حسن
طب العينين عند العرب اس أسلم العافقي
HASSAN Hassan Ali *L'Ophtalmologie chez les Arabes*
المبحث (Bahith) 1-6-5 (182-132)

- (22) الشيخ ماهر حمود
الوحدة الإسلامية
HAMMOUD Maher L'Unité islamique
المطلق (Muntalaq) 21 1983_5 (27-16)
- (23) د حس حنفي
هل يحور شرعاً الصلح مع بني اسرائيل
HANAFI Hassan Est-il légitime de pactiser
avec l'Israel
اليسار الاسلامي (Y I) 1 1981_1 (127-96)
- (24) د حس حنفي
ماذا يعني اليسار الاسلامي
HANAFI Hassan La gauche islamique
اليسار الاسلامي (Y I) 1 1981_1 (48-5)
- (25) د حس حنفي
المسلمون في آسيا
HANAFI Hassan Les Musulmans en Asie
اليسار الاسلامي (Y I) 1 1981_1 (212-158)
- (26) الحاج توفيق حوري
المؤسسات الوقفية من مطار حديث-قديم
HOURI Taofiq Les institutions du waqf
الوحدة (Wahda) 4 (113-109)
- (27) الحاج توفيق حوري
معرفةنا للإسلام
HOURI Taofiq Notre connaissance de
l'Islam
الوحدة (Wahda) 5 (82-76)
- (28) يوسف حيدر
حق تقرير المصير والحكم الذاتي والمساواة
Yussef HAYDAR Sur l'autodétermination
الوحدة (Wahda) 3_15-1_15 1980 (70-64)
- (29) د طريف خلدي
الشيخ أحمد عارف الزين والعرفان
KHALIDI Tarif Le cheikh Arif Al-Zayn et
sa revue al-'Irfan
الغدير (Ghadir) 6 (31-20)
- (30) د محمد أحمد خلف الله
معنى الهجرة قديماً وحديثاً
M A KHALAFALLAH. Le sens de la Hijra
الغدير (Ghadir) 0 (58-46)
- (31) (آية الله) الامام الخميني
النص الكامل لرسالة الامام الخميني الى النبا ليعلم
كارتز، نحن رجال حرب ورجال جهاد
L'imam KHOMEINY Lettre au Pape
الوحدة (Wahda) 15_1-15_3 1980 (85-79)
- (32) مرج الله صالح ديب
مع الامير شكيب أرسلان دور الحلما في توحيد
سوريا ومواقف من الثورة العربية المرحومة
DIB Farajallah L'émir Chakib Arsalan, po-
sitions sur la 1er guerre mondiale et la ré-
volution arabe
الغدير (Ghadir) 3-4 (102-85)
- (33) ماضل رسول
ما الذي انتصر في ايران؟ (ملف المحلة)
RASSOUL Fadil Qui a triomphé en Iran?
الوحدة (Wahda) 2 (99-92)
- (34) خالد زيدة
الاستاة في مطلع القرن الثامن عشر
ZIYADA Khalid Istambul au début du 18-
siècle
الباحث (Bahith) 2 2 (50-41)
- (35) خالد زيدة
النفود العربي في إطار الصراع على الخليج في القرن
التاسع عشر
ZIYADA Khajid L'influence française dans
la lutte sur le golfe au 19- siècle
الباحث (Bahith) 3 2 (114-105)
- (36) د نقولا زيدة
حدود الاسلام في افريقيا (1)
ZIYADA Nicolas Les frontières de l'Islam
en Afrique.
الغدير (Ghadir) 3-2_4-3 1981_3 (108-103)

- (37) د نقولا زيلادة
حدود الاسلام في افريقيا (2)
ZIYADA Nicolas Les frontières de l'Islam
en Afrique
الغدير (Ghadir) 1981_3-6 (90-86)
- (38) د علي زيعور
الجارة واس ماحد في التراث البحاري
ZAY'OUR Ali Les marins et Ibn Majid dans
la tradition
الباحث (Bahith) 1(6-5) 206-200
- (39) د علي زيعور
مدخل الى دراسة الفكر السياسي لابن سينا
ZAY'OUR Ali Introduction à la pensée poli-
tique de Ibn Sina
الباحث (Bahith) 1 2 (69-50)
- (40) د حوج زيناتي
فلسفة ابن ماجة الاندلسي وملامح الايديولوجية العربية
الراهة
ZINATI Georges La philosophie de Ibn
Maja l'andalou et l'idéologie arabe actuelle
الباحث (Bahith) 1 2 (31-24)
- (41) د حوج زيناتي
اس رشد بين العرب والعرب
ZINATI Georges Ibn Ruchd entre Arabes
et Occident
الباحث (Bahith) 2 1 (54-37)
- (42) الشيخ عبدالحليم زين الدين
حصارة الجهاد في الاسلام.
- ZEINEDDIN Abdel-Halim La civilisation
du Jihad en Islam
الوحدة (Wahda) 4 (120-114)
- (43) ابراهيم السامرائي
قراءة في كتب المنطق للفارابي
SAMARRA'I Ibrahim. Lecture des livres de
logique d'Al-Farabi
المورد (Mawrid) 4.3_ 197 (34-28).
- (44) احمد عبدالرحيم - - - - -
الوحدة (Wahda) 3 (115-102)
- (45) د رضوان السيد
حدليات العلاقة بين (الحماة) و (الوحدة) و(الشرعية)
في الفكر السياسي العربي
AL-SAYID Radwan Dialectique de la rela-
tion entre communauté, unité et légitimité
dans la pensée politique arabe
الوحدة (Wahda) 2_15_3_1980 (29-17)
- (46) رضوان السيد
من الشعوب والقائال الى الأمة، دراسة في تكوين
مفهوم الأمة
AL-SAYID Radwan Dès peuples et tribus
à la Umma
الوحدة (Wahda) 4 (59-22)
- (47) رضوان السيد
اس سينا المفكر السياسي والاجتماعي
AL-SAYID Ibn-Sina, penseur politique et
social
الوحدة (Wahda) 6 (66-52)
- (48) د علي الشامي
العصبة القلتية والعصبة الدينية أو دراسة العصبة
الحصارية في الشرق (١)
AL-CHAMI Ali La 'Asabiya tribale et reli-
gieuse, étude de la 'Asabiya civilisation-
nelle en Orient (1)
الوحدة (Wahda) 2 (74-64)
- (49) د علي الشامي
العصبة القلتية والعصبة الدينية (٢)
AL-CHAMI Ali La 'Asabiya tribale et reli-
gieuse en Orient (2)
الوحدة (Wahda) 3 (115-102)
- (50) د علي الشامي
في أصول تشكل العصبة الحصارية في الشرق
الاسلامي (٢)

AL-CHIBI Kamel *La Taqiyya, ses origines et son évolution*

الغدير (Ghadir) 4-3 (169-144)

(59) د حنظل الشيخ خزعل

علاقة المعتزلة بالدولة العباسية

AL-CH KH KHAZ'AL Hanzal *Relation des Mu'tazilites avec l'Etat Abbasside*

الباحث (Bahith) 2 1 (120-115)

(60) صبيح صادق

الفارابي وأثره في الفكر الأندلسي

SADIQ Sabih Al-Farabi *et son impact sur la pensée européenne*

المورد (Mawrid) 3 3 (138-109) 1975-4

(61) حارم صاغية

سؤال حول فكر « النهضة العربية » لماذا لم يكن رفاعة الطهطاوي مثقف محمد علي؟

SAGHIYEH Hazim *Sur la pensée de la «renaissance arabe», Rifa'a TAHTAWI n'était pas l'intellectuel de Muhammad Ali*

الوحدة (Wahda) 1 1 (101-97) 1980

(62) مدني صالح

الفارابي من أسس الميتافيزياء إلى الحتمية السببية

SALEH Madani Al-Farabi *Dès fondements de la métaphysique au déterminisme causal*

المورد (Mawrid) 3 3 (27-11) 1975-4

(63) سمير صايغ

كيف نتدقق الفن الإسلامي

SAYEGH Samir *Comment apprécier l'Art Musulman*

الغدير (Ghadir) 0 (36-32)

(64) سمير صايغ

تحليلات الألف قراءة في فنية الخط الإسلامي

SAYEGH Samir *Le 'Alif, lecture dans l'esthétique de la calligraphie islamique*

الغدير (Ghadir) 6 (105-91)

(65) عدا الأمير الصراف

الفارابي والآلات الموسيقية المشهورة في بغداد

AL-CHAMI Ali' *Sur les origines de la 'Assabiya civilisationnelle en Orient Musulman*

(3)

الوحدة (Wahda) 5 (75-55)

(51) د علي شريعتي

الانسان في الإسلام (ملف المحلة حول ايران)

CHARI'ATI Ali *L'Homme en Islam*

الوحدة (Wahda) 2 (124-114)

(52) د علي شريعتي

جدلية علم الاجتماع

CHARI'ATI Ali *Dialectique de la sociologie*

الوحدة (Wahda) 6 (99-94)

(53) د علي شريعتي

نطرة التوحيد للعالم

CHARI'ATI Ali *Le Tawhid et sa conception du monde*

الوحدة (Wahda) 6 (93-89)

(54) د علي شريعتي

الفكر ومسؤوليته في المجتمع

CHARI'ATI Ali *Le penseur et sa responsabilité dans la société*

اليسار الاسلامي (Y I) 1 1 (95-49) 1981

(55) مير شفيق

العروة والاسلام

CHAFIQ Munir. *Arabisme et Islam*

الوحدة (Wahda) 6 (36-16)

(56) الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الامام الصدر' الانسان القصبة

CHAMSEDDIN M M *L'Imam Sadr, l'Homme et la cause*

الغدير (Ghadir) 0 (19-14)

(57) الشيخ محمد مهدي شمس الدين

أمة اسلامية أم أمم اسلامية؟

CHAMSEDDIN M M *Une Umma islamique ou des Nations islamiques?*

الوحدة (Wahda) 1 (15-6) 1980

(58) د كامل الشيبلي

التقية أصولها وتطورها

- (72) د حسن الصبيقة
الايديولوجية الماركسية الوجه الآخر للمعكر الاستعماري
الغربي الحديث
Dr Al-DIQA Hassan L'idéologie marxiste,
l'autre aspect de la colonialiste occiden-
tale moderne
الغدير (Ghadir) 6 (56-65)
- (73) د حسن الصبيقة
الحج في المجتمع التوحيدي
Dr Al-DIQA Hassan Al Hajj dans la société
du Tawhid
الحكمة (Hikma) 11 (26-29)
- (74) د سمير طرابلسي
الرابطة الإسلامية والرابطة القومية العربية
Dr TRABULSI Samir La ligue islamique
et la ligue nationaliste arabe
الوحدة (Wahda) 1 (56-63)
- (75) د اسامة عفوتي
الفارسي عالمًا موسوعيًا
Dr ANOUTY Oussama Al-Farabi, savant
et encyclopédiste
الناحث (Bahith) 5-6 (77-82)
- (76) د اسامة عفوتي
تاريخ التحذير الطبي عند المسلمين والعرب
Dr ANOUTY Oussama L'histoire de l'anes-
thésie chez les Musulmans et les Arabes
الناحث (Bahith) 5-6 (83-114)
- (77) د اسامة عفوتي
المتاني، بطليموس العرب
Dr ANOUTY Oussama Al-Battani, Batlimos
des Arabes
الناحث (Bahith) 6 (137-143)
- (78) د اسامة عفوتي
من حوار الحكماء ابن رصوان المصري وابن بطال
المعداني
Dr ANOUTY Oussama Du dialogue des
sages Ibn Radwan Al-Misri & Ibn Batlan
Al-Baghdadi
الناحث (Bahith) 3 (115-132)
- AL-SARRAF Abdel-Amir Al-Farabi et les
instruments de musique connus à Bagdad
المورد (Mawrid) 3 (89-95) 1975-4
- (66) السيد محمد ناقر الصدر
الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد
SADR Sayyed Muhammad Baqir Les ten-
dance futures du mouvement de l'Ijtihad
الغدير (Ghadir) 0 (101-107)
- (67) السيد محمد ناقر الصدر
المساومة والاسلوب الرسالي: ليلة حرج الامام علي
SADR Sayyed Muhammad Baqir Compro-
mis et style coranique
الحكمة (Hikma) 11 (40-49)
- (68) السيد محمد ناقر الصدر
مناهج التفسير القرآني
SADR Muhammad Baqir Les methodes
de l'exégèse coranique
الوحدة (Wahda) 3 (49-56)
- (69) الامام موسى الصدر
كيف يرقى بالتشريع المعاصر الى روح الشريعة
الإسلامية
SADR Imam Mussa Comment élever la
legislation moderne au niveau de l'esprit
de la Chari'a islamique
الغدير (Ghadir) 3-4 (16-28)
- (70) د حسن الضبيقة
من أجل قراءة تاريخنا الفعلي خارج الأطر والقوالب
الأوروبية
Dr Al-DIQA Hassan Pour une lecture de
notre histoire réelle indépendamment des
schémas européens
الوحدة (Wahda) 1 (86-92)
- (71) د حسن الضبيقة
موقف توينبي من الاسلام: عرض ومناقشة
Dr Al-DIQA Hassan La position de Toyn-
bee vis-à-vis de l'Islam, exposition et dis-
cussion
الوحدة (Wahda) 3 (78-89)

(85) صالح مهدي العزاوي

البيروسي حياته وفكره

AL-AZZAWI Saleh Mahdi 'La vie et la pensée d'Al-Bayruni

المورد (Mawrid) 1973-2:1 (87-94)

(86) روجيه عساف

نظرة في (المسرح) و(الحديث)

ASSAF Roger Regard sur le théâtre et le discours

الوحدة (Wahda) 3 (90-101)

(87) روجيه عساف

مسألة المسرح والمسرح في الاسلام (١)

ASSAF Roger La question du théâtre et le théâtre en Islam (1)

الغدير (Ghadir) 0 (59-62)

(88) روجيه عساف

مسألة المسرح والمسرح في الاسلام (٢)

ASSAF Roger La question du théâtre et le théâtre en Islam (2)

الغدير (Ghadir) 4-3 (119-123)

(89) رشدي محمد عرسا عليا

الاحكام في الشريعة الاسلامية

'ULEYYAN Ruchdi MU Le consensus dans la Chari'a islamique

المورد (Mawrid) 1973-2:1 (63-86)

(90) ياسر عمار

طبيعة العلاقة الاسلامية اليهودية في القرآن الكريم

AMMAR Yasser La nature des relations judéo-islamique dans le saint Coran

المطلق (Muntalaq) 21 (28-35)

(91) د محمد عمارة

هكذا تكلم محمد (ص)

'AMARA Muhammad Ansi parle Muhammad (P S S)

الغدير (Ghadir) 4-3 (80-84)

(92) د محمد عمارة

التراث والثورة

(79) علي عبدالله

العرب والخصوصية الثقافية

AL-ABDULLAH Ali Les Arabes et le particularisme culturel

الوحدة (Wahda) 4 (80-88)

(80) عادل عبدالمهدي

نظرية الدولة والثورة عند ابن خلدون - العنصرية أداة تحليلية علمية (١)

ABDEL-MAHDI Adel 'La théorie de l'Etat et de la Révolution chez Ibn Khaldun, La 'Asabiya comme instrument d'analyse scientifique (1)

الوحدة (Wahda) 2 (56-62)

(81) عادل عبدالمهدي

نظرية الدولة والثورة عند ابن خلدون (٢)

ABDEL-MAHDI Adel La théorie de l'Etat et de la Révolution chez Ibn Khaldun (2)

الوحدة (Wahda) 4 (60-70)

(82) عادل عبدالمهدي

الاستعمار وإشكالية التنمية ملاحظات حول معضلة التنمية النقدية

ABDEL-MAHDI Adel La colonisation et la problématique de la dépendance, réflexions sur la question de la dépendance monétaire

الوحدة (Wahda) 6 (81-88)

(83) سامي عمود

ولاية العقبة بين النظرية والتطبيق الدستوري (ملف المجلة حول ايران)

ABBOUD Sami Wilayat al-Faqih entre la théorie et l'application constitutionnelle

الوحدة (Wahda) 2 (104-112)

(84) د طلال عتريسي

التعليم - الحرية، دور الارشادات

Dr ATRISSI Talal L'éducation, la partition et le rôle des missions

الوحدة (Wahda) 1 15-1_15-3_1980 (106-102)

(100) السيد هاشي فحص
الاسلام والتنظيم العربي نحو تصحيح الانتاس-
FAHS Hanı L'Islam et l'organisation arabe
الوحدة (54-42) 2 (Wahda)

(101) محمد علوب فرحان
ملاح فلسفة الرياضيات عند الفارابي
FARHAN MGH Philosophie des mathématiques chez Al-Farabi
الباحث (104-87) 3 4 (Bahith)

(102) د عمر فروخ
أثر العقل العربي في تطور العلوم
FARROUKH Umar Le rôle des Arabes dans le développement des Sciences
الباحث (44-10) 1 6-5 (Bahith)

(103) السيد محمد حسين فضل الله
العوامل الحاصرة لتفريق المسلمين
Sayyed MH FADLALLAH Les causes actuelles du déchirement des Musulmans
الوحدة (19-4) 3 (Wahda)

(104) السيد محمد حسين فضل الله
تأملات اسلامية أمام عملية الاحتياج الاسرائيلي
FADLALLAH Sayyed MH Sur l'invasion israélienne du Liban
المطلق (11-8) 21 (Muntalaq)

(105) السيد محمد حسين فضل الله
حفظ كتب الصلال من الحاب العقبي والاجتماعي
FADLALLAH Sayyed MH Position du Fiqh sur la conservation des écrits du Khfr
العدير (34-29) 4-3 (Ghadir)

(106) السيد محمد حسين فضل الله
قصاياتا الاسلامية وموقفا منها
FADLALLAH Sayyed MH Nos problèmes islamiques et notre position
الحكمة (12-6) (1402 Muharem) 11 (Hikma)

(107) د مهدي فضل الله
بهاء الدين العاملي العالم والفيلسوف

AMARA Muhammad Tradition et Révolution
العدير (85-72) 0 (Ghadir)

(93) محمد عودة
الاسلام والاستعمار
'ODA Muhammad L'Islam et le colonialisme
اليسار الاسلامي (157-128) 1981_1 1 (Y I)

(94) ريتا عوض
الانسان الكامل عند ابن عربي
'UWAD Rita L'Homme parfait chez Ibn Arabi
الباحث (128-119) 2 2 (Bahith)

(95) ريتا عوض
العماد الاصفهاني «حريدة القصر وحريدة العصر»
'UWAD Rita Al 'Imad al-Asfahani
الباحث (40-21) 1979_12-2 3 (Bahith)

(96) د حبيب عيسى
الارمة العامة الراهمة للراسمالية
'ISSA Nagib La crise actuelle du capitalisme
الوحدة (26-16) 1980_3-15-1 15 1 (Wahda)

(97) س ن غريغوريان
الطرات الفلسفية والاجتماعية-السياسية للفارابي
GREGORIAN S N Les regards philosophiques et socio-politiques de Al-Farabi
المورد (58-44) 1975-4 3 (Mawrid)

(98) د عادل فاكوري
نظرية النسب أو نظرية المجموعات عند العرب
FAKHURI Adel Théorie des proportions et des ensembles chez les Arabes
الباحث (60-45) 1 6-5 (Bahith)

(99) رجا قلين
الأمير شكيب ارسالان بين اليقظة والبهمة
FAYIZ Raja L'émir Chakib ARSALAN
الوحدة (108-96) 4 (Wahda)

(114) د حبيب كوتوره
حكم امي الحسن الحرالي، مصوص غير مشورة من
ادب التصوف

Dr KATTOURA Georges Textes soufis
inédites de Abi al-Hassan al-Harrali
المبحث (Bahith) 1 3 (127-104)

(115) د وحيه كوتاراني
مدخل اسلامي لدراسة السلطنة العثمانية
Dr KAWTHARANI Wajih Une approche
islamique pour l'étude du Saltana Ottoman
الوحدة (Wahda) 2 (41-30)

(116) 1 او ملكوفيلسكي
الفارابي بين ماطقة عصره
MAKOVILSKIA O Al-Farabi et les logiciens
de son temps
المورد (Mawrid) 3 3 (1975-4 65-59)

(117) الشيخ محسن محمد
الموقف الشرعي من التعامل مع اسرائيل
Cheikh Muhsen MUHAMMAD La position
de la Chari'a vis-à-vis des rapports avec
Israël
المنطق (Muntalaq) 21 (15-12)

(118) يحيى محمد
الشهيد الثالث السيد الصدر
MUHAMMAD Yahya Sayyed al-SADE, le
troisième martyr
الغدير (Ghadir) 6 (19-12)

(119) د محمد مسجدي جامعي
دور شريعتي في تكوين فكر الثورة الاسلامية الايرانية
Dr MASJIDI JAMI' Muhammad Le rôle
de CHAR'I'ATI dans l'évolution de la pensée
de la Révolution Islamique en Iran
الوحدة (Wahda) 5 (25-13)

(120) مرتضى مطهري
الحجاب
MOTAHHARI Murtaza Le Hijab
الحكمة (Hikma) 11 (26-22)

Dr FADLALLAH Mahdi Baha'eddine al-
Amili, le savant et le philosophe
المبحث (Bahith) 1 1 (97-81)

(108) د مهدي فضل الله
محمد بن مكّي وزين الدين بن علي مفكران مصلحان
من لبنان

Dr FADLALLAH Mahdi Muhammad ben
Makki & Zain-eddin ben Ali, deux penseurs
reformateurs du Liban
المبحث (Bah th) 2 6 (42-21)

(109) د عسان فينيانوس
الاتسام الكبرى للموجود عند ابن سينا
FINIANOS Ghassan Les grandes parties
de l'Etre chez Ibn Sina
المبحث (Bahith)

(110) د سلمان قطبية
اهمية تاريخ الطب
QATAYA Salman L'importance de l'histoire
de la médecine
المبحث (Bahith) 2 2 (62-51)

(111) د سلمان قطبية
شرف الطب وادب الطبيب عند ابن رصوان
QATTAYA Salman L'honneur de la médecine
et la déoutologie du médecin chez
Ibn Radwan
المبحث (Bahith) 1 6-5 (131-123)

(112) د سلمان قطبية
التعليم الطبي عند العرب
QATTAYA Salman L'enseignement mé-
dical chez les Arabes
المبحث (Bahith) 1 6-5 (122-115)

(113) محمد باقر قنديل
اللغة والحلم عند ابن سيرين
QANDIL Muhammad Baqir Le langage
et le rêve chez Ibn Sirin
المبحث (Bahith) 1 3 (69-40)

- AL-MAOULA Saoud** *L'histoire de l'Erytrée et la lutte pour l'identité*
الوحدة (Wahda) 3 (128-120)
- (121) حسين مكي**
المبادئ الدستورية عند الشيعة من خلال أقوال الامام جعفر الصادق
- (128) سعود المولى**
من سجلات الحركة العربية الإسلامية في حيف بير الحريين
- AL-MAOULA Saoud** *Documents concernant le mouvement arabe islamique a Genève entre les deux guerres*
الوحدة (Wahda) 5 (115-100)
- (122) حسين مكي**
المبادئ الدستورية عند المسلمين الشيعة من خلال أقوال الامام علي الرضا
- (129) سعود المولى**
حاضرات أهلية في الثقافة والمثقف الحديث
- AL-MAOULA Saoud** *Réflexions sur la culture et l'intellectuel moderne*
الحكمة (Hikma) (61-54)
- (123) أحمد الملاح**
شوكة الاسلام
- (130) الشيخ خليل الميس**
منطق الأصوليين ومنطق الملائمة
- AL-MALLAKH Ahmed** *L'épine de l'Islam*
الحماة (Jama'a) 1 3 (95-68)
- (124) الشيخ جعفر المهاجر**
الثورة الإيرانية ثورة الاسلام أم ثورة بالاسلام
- Cheikh Ja'far al-MUHAJIR** *La révolution iranienne, révolution islamique ou révolution par l'Islam*
العدير (Ghadir) 0 (100-95)
- (131) الشيخ خليل الميس**
الدعائم الكبرى التي ترتكز عليها نظرية التشريع في الاسلام
- (125) الشيخ جعفر المهاجر**
علي بن عبد العالي الكركي ' أعظم الرجال أثرا في تاريخ ايران الحديث
- Cheikh Ja'far al-MUHAJIR** *Ali Ibn Abd al-'ALI al-KARAKI, l'homme le plus influent dans l'histoire de l'Iran moderne*
العدير (Ghadir) 6 (39-32)
- (132) ابو الحسن العدوي**
القومية والوطنية في أوروبا
- AL-NADAWI Abul-Hassan** *Le nationalisme et le patriotisme en Europe*
الوحدة (Wahda) 6 (51-37)
- (126) سعود المولى**
شكيب أرسلان ووحدة المسلمين
- AL-MAOULA Saoud** *Chakib Arslan et l'unité des Musulmans*
العدير (Ghadir) 6 (78-66)
- (133) د حسن نصر الله**
المحرف وهم نصر الله
- Dr Hassan NASRULLAH** *Le Najaf, centre de lutte*
العدير (Ghadir) 4-3 (40-35)
- (127) سعود المولى**
تاريخ ارتيريا أو الصراع من أجل الهوية

(141) وليد نويهض
الحدائق أزمة الفكر والممارسة
NUWAYHID Walid *Le modernisme crise
de la pensée et de l'action*
الوحدة (76-67) 6 (Wahda)

(142) عبدالكريم الهلالي
تحررتي في حقل الدعوة
AL-HILALI Abdel-Karim *Mon expérience
dans le domaine de la Da'wa*
الجماعة (66-63) 1 3 (Jama'a)

(143) عبدالسلام ياسين
القومية الاسلامية
YASSIN -Abdel-Salam *Le nationalisme
islamique*
الجماعة (54-16) 1 3 (Jama'a)

(144) عبدالسلام ياسين
الدعوة والدولة
YASSIN Abdel-Salam *La Da'wa et l'Etat*
الجماعة (14-3) 1 3 (Jama'a)

معلن للمشترك الكريم عن استعداد «الملتقى»
لتزويده بنسخ مصورة للمقالات الواردة هنا، شرط
أن لا يزيد الطلب عن الحدود المعقولة وبعد
استحصل موافقة أصحاب الشأن في هذا الأمر.

(139) د حسن نصر الله
الجف، ألق المعرفة
Dr. Hassan NASRULLAH *Le Najat, étincelle
du savoir*
الغدير (85-79) 6 (Ghadir)

(135) عيسى نصرأوي
سلامة موسى والمدنية الأوروبية
NASRAWI Issa Sallamah Moussa et la
civilisation européenne
الوحدة (36-30) 5 (Wahda)

(136) عيسى نصرأوي
حوار مع د محمد عمارة
NASRAWI Issa *Dialogue avec le docteur
Muhammad 'UMARA*
الوحدة (112-104) 6 (Wahda)

(137) ميشيل نوفل
في ثورة التمتع أيضا الاسلام سلاح الجماهير ورجال
الدين قادة التحرك (ملف المحلة)
Michel NAWFAL *De la «révolte du Tabac»,
L'Islam, arme des masses et les religieux,
dirigeants du mouvement*
الوحدة (103-100) 2 (Wahda)

(138) لقاء مع عجاج نويهض
NUWAYHID 'Ajja (entretien)
الوحدة (78-57) 3 (Wahda)

(139) وليد نويهض
حو وعي مطابق لتطور البلدان الاسلامية
NUWAYHID Walid *Pour une prise de con-
science correspondant au développement
des pays musulmans*
الوحدة (56-38) 3 (Wahda)

(140) وليد نويهض
حول الحركات الاسلامية في مواجهة العرب
NUWAYHID Walid *Les mouvements isla-
miques en confrontation avec l'Occident*
الوحدة (79-70) 4 (Wahda)

TAWHID (Unité, Monoteisme) Téhéran
B P 3195-15815 R T Iran

WAHDA (V 7)

Y I (Yasar Islami) (V 8)

TABLE des REVUES

أسماء المجلات

BAHITH (V 1)

GHADIR (V 4)

HERODOTE 1 Place Paul-Painlevé
75005 Paris

HIKMA' (V 3)

JAMA'A (V 2)

MAWRID (V 6)

MUNTALAQ (V 5)

AL-NAHDAH Fifth Floor, Bangunan, PER-
KIM Jalah Ipoh-Jajan Tun Dr
Ismail Kuala Lumpur 13-03REVUE DE L'OCCIDENT MUSULMAN
ET DE LA MEDITERRANEE Institut
de Recherches Méditerranéennes
5 Bd Pasteur 13100 Aix-en-
ProvenceREVUE MAGHREB-MACHREK 124 Rue
Henri-Barbusse, 93308 Auber-
villiers Cedex
Rédaction 29-31 quai Voltaire
75340 Paris Cedex 07SOU'AL 27 Rue des Boulangers
75005 ParisSTUDIA ISLAMICA G P Maison
neuve Larose(1) الباحث: توقفت عن الصدور ١١٦ شارع
الشارلويه - باريس
116 Avenue des Champs Elysées
75008 Paris(2) الجماعة: ص ب ٧٦٥ مراكش
P.O Box 765 Marakech.

(3) الحكمة: (بيروت) توقفت مؤقتا عن الصدور

(4) العدير: (بيروت) توقفت عن الصدور بيروت
ص ب ٢٥/١٣٥ العييري
P O.Box 135_25 Ghobery-
Beyrouth(5) المطلق: ص ب ٢٥١٠٥ العييري-بيروت
P O Box 25105 Ghobery-Beyrouth.
P O Box 135_25 Ghobery-Beyrouth(6) المورد: وزارة الثقافة والفنون، دار الحائط
بغداد-الجمهورية العراقية
Ministry of culture and arts, Dar al-
Jahiz, Bagdad-Republic of Iraq

(7) الوحدة: (بيروت) توقفت مؤقتا عن الصدور

(8) اليسار الاسلامي: توقفت مؤقتا عن الصدور

<i>Nature</i>	طبيعة
37	
<i>Psychologie</i>	علم النفس
35	.113
SITUATION DES MUSULMANS	واقع المسلمين الراهن
57.	.103.22
<i>Problèmes actuels</i>	مشاكل راهنة
20 24 60	106 104.82.57 28
<i>Afrique</i>	افريقيا
	37 36
<i>Afghanistan</i>	افغانستان
	20 1
<i>Asie</i>	آسيا
57	.25
SOCIOLOGIE	اجتماع
28 53 62.87 88	97 54.52.50.49.48.46.45
<i>Famille</i>	105
7 104.	اسرة
<i>Femme</i>	المرأة
27 86 94 96 102.103	120.14
<i>Marriage</i>	الزواج
55.	
UNITE	وحدة
21	.126.53 45 22.16

RELIGIONS

Christianisme

12 83

Judaïsme

12 45 84 113

ديانات

المسيحية

اليهودية

90

REVOLUTION

2 3.6 8.22 25.32 34 36 51 58.60

91.99.

Algérie

5.56.

Les frères musulmans

2 51.78.

Iran

26.54.

Islam et défi contemporain

3.8.10.11.36.64.72.73.74.75.77

89 100.114.

Mouvements Islamiques

2 15 22 25 34 51 53 56 58 71 72

78 91 99 112

ثورة

.137 92 33.32

الجزائر

الاخوان المسلمين

ايران

124.119.33

الاسلام وتحديات العصر

143 141 140 123.100.93.20.16.8

حركات اسلامية

145 142.140 128.24

SAGESSE

13

Esthétiques

Logique

Morales

Philosophie

9.33 40 52 79

Soutisme

حكمة

94 78.51 27

جماليات

64 62

منطق

130.116.44.43

اخلاقيات

14

فلسفة

130 109.97.62.59.53.40.4

تصوف

114.94

SCIENCES

Anthropologie

Ethnologie

29.

Médecine

.102.98 77

الانثروبولوجيا

.51

الانثولوجيا

طب

.112.111.110.76.21

LETTRES

الآداب

Langues

لغة

113.44

الاستشراق

ORIENTALISME

101

فلسطين

PALESTINE

.744

18.19 39 66 97

PENSEE

فكر

Pensée Islamique

فكر اسلامي

71 70 61.60

11 107.

سياسة

POLITIQUE

Géopolitique

الجيوپولوتيك

65 25 21 16

14.19 24 68

Stratégie

الاستراتيجية

14.18 39 65.66 81.

REGIME POLITIQUE

نظام الحكم

144 2

Califat, Imamat

خلافة، إمامة

13 2

Choura

شورى

13

Politique

سياسة

132.117.97.74 72 55 45 28.4 3

28

141 139.136

RELATION (des Musulmans)

علاقات المسلمين

Capitalisme

رأسمالية

96

Etudes Comparées

دراسات مقارنة

102

74 71 41 40

International

الدولية

1

Occident

مع العرب

50.

.117.23

Minorité

اقلية

84

.90

Pacte

صلح

.23

<i>Ibn Radwan al-Masri</i>	ابن رضوان المصري
	.111 78
<i>Moussa (Salama)</i>	سلامة موسى
	.135
<i>Nabi (Malek ben)</i>	مالك بن نبي
	.9
<i>Nouahad ('Aja)</i>	عجاج نويهض
	.138
<i>Rida (Al-Imam Ali)</i>	الامام علي الرضا
	.122
<i>Ibn Rouchd</i>	ابن رشد
	.41
<i>Sadra (Mulla)</i>	ملا صدرا
33	
<i>Sadiq (Al-Imam Ja'far)</i>	الامام جعفر الصادق
	121
<i>Sadr (Moussa)</i>	موسى الصدر
	56
<i>Sadr (Muhammad Baqir)</i>	محمد باقر الصدر
	118
<i>Shari'ati (Ali)</i>	علي شريعتي
82.	.119
<i>Sina (Ibn)</i>	ابن سينا
	.109 47.39
<i>Tahtawi (Rafa'a)</i>	الطهطاوي
	.67
<i>Ibn Taymiya</i>	ابن تيمية
98	
<i>Al-Zain (Ahmed 'Aref)</i>	احمد عارف الزين
	29
JIHAD	جهاد
47.	.42.12
<i>Armées</i>	جيوش
70	
<i>Guerres</i>	حروب
31.	
<i>Navales (armes)</i>	اسلحة بحرية
16	.12

<i>Al-'Amili (Baha'-Eddin)</i>	بهاء الدين العاملي 107.
<i>Al-'Amidi (Sayf-Eddin)</i>	سيف الدين الأمدي
111	زين الدين بن علي
<i>Zayn-Eddin bin 'Ali</i>	108
<i>Ibn 'Arabi</i>	ابن عربي 94
<i>Arsalan Chakib</i>	شكيب ارسلان 126 99 32.
<i>Asfahani al-'Imad</i>	العماد الاصفهاني 95
<i>Al-Banna (Hassan)</i>	حسن البنا
15	
<i>Ibn Batlan al-Baghdadi</i>	ابن بطلان البغدادي 78.
<i>Ibn Battuta</i>	ابن بطوطة
29	
<i>Al-Zahir Baybars</i>	الظاهر بيبرس
90	
<i>Ben Bella</i>	بن بيللا 8.
<i>Buruni</i>	البيروني 85
<i>Al-Farabi</i>	الفارابي 101.97.75.65.62.60.44.43.19.4. 116.
<i>Al-Ghazali</i>	الغزالي
69.	
<i>Kaddafi</i>	القذافي
21.	23.
<i>Abdel-Kader</i>	عبدالقادر
4.	
<i>Karki (Ali bin Abdul-'Ali)</i>	علي بن عبدالمعالي الكركي 125
<i>Ibn Khaldun</i>	ابن خلدون
73.	81.80.7
<i>Khomeiny (Ayatullah)</i>	الخميني (اية الله) 31
<i>Ibn Maja</i>	ابن ماجة 40
<i>Ibn Majid</i>	ابن ماجد 38.

DROITS

حقوق

Droits Comparés

قوانين مقارنة

84

.69

Lois

قوانين

30 46

.131 122.121.83

ECONOMIE

اقتصاد

114.

.82.18

Waqf

وقف

.26

EDUCATION

تربية

59 61.

.84.15

GEOGRAPHIE

جغرافية

16.17 92

HISTOIRE

تاريخ

80 90 105.106 110

127 70.67 35.34 32

Abbassides

عباسي

Algérie

59

5 105 110

الجزائر

Fatimides

فاطمي

Golf

.12

Irak

الخليج

.35

Ottoman

العراق

11

Maroc

عثماني

110.

115 34

Merdas

المغرب

مرداسية

Najaf

.6

النجف

134.133

ILLUSTRES

اعلام

Afghani (Jamal-Eddin)

الافغاني (جمال الدين)

.5



INDEX DES SUJETS

فهرست الموضوعات

CHARI'A

12 23.63 108 109 111.

Ecoles Musulmanes

23 71 76.85.93.95.109

Fiqh

76 85

Ijma'

108.

Ijtihad

Interprétation du Coran

Sunna

شريعة

105 89 83.69 45 30.27.26

131.130.117

مذاهب اسلامية

83 67.58

فقه

اجماع

اجتهاد

66

تفسير

68.9

سنة وحديث

91

CIVILISATION

10.

Art

44

Culture

'Imara (Peuplement)

41.42.43 48

Musique

Villes

59.88

حضارة

135.5.4

فن

88.87.86.64.63

ثقافة

129 79

عمارة

.17

موسيقى

.65

مدن

عبادات

CULTES

38.

Pèlerinage

67.

الحج

73

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 9, 1er Trimestre 1971, pp 201-213

عبدالحيد تركي - مصراع اسم المؤمنين بين العقيدة والتاريخ

Studia Islamica LIX 1984, pp 49-78

(114) ZILLUR R. Khan
Islam Development and Politico-Economic chang in the modern world

زيلور ر خان - التطور والتعبير السياسي الاقتصادي في العالم الحديث

Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984 pp 27-30

(109) Abdel-Magid TURKI
Notes et commentaires sur l'évolution de Zahirisme d'Ibn Hazm

عبدالحيد تركي - ملاحظات حول تطور الظاهرية عند ابن حزم

Studia Islamica LIX 1984, pp 175-186

(104) SIDDIQI Zebba
Parents-Their role

زينا صديقي - الأهل ودورهم
Al-Nahdah, Vol 4, No 2, 2nd quarter 1984 pp 9-12

(110) Chantal de la VERONNE
Quelques processions de captifs en France à leur retour du Maroc, d'Algérie ou de Tunis XVII^e XVIII^e siècles

مانتال - ولادير - بعض مواكب الأسرى في فرنسا - حوهم بن المغرب الحرامر أو تونس (القرن سابع عشر - القرن الثامن عشر)

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II - Congrès International d'étude des Nord-Africaines No Spéc 1970 pp 131-142

(105) SMITH T
Muslim impoverishment in colonial Algéria.

سميث ت - استضعاف المسلمين في الحرائر المستعمرة
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 17, 1974, pp 139-162

(106) Henri TERRASSE
Caractères généraux des émirats espagnols du XI^e siècle

هنري تيراس - الصفات العامة للإمارات الأسبانية في القرن الحادي عشر الميلادي

Revue de l'Occident Musulman et de la méditerranée, No 2, 2eme Trimestre 1966, pp 189-198

(107) Third International Seminar
on Islamic Thought

المدوة العالمية الثالثة حول الفكر الإسلامي
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984, pp 34-38

(108) Abdel Magid TURKI
L'IJMA' Ummat Al-Mu'minin, entre la doctrine et l'histoire.

Les abonnés à «Al-Muntaka» peuvent demander à partir de ce numéro les photocopies de certains articles qu'ils trouvent intéressants dans ce répertoire à deux conditions:

- que le nombre de photocopies ne dépasse pas une quantité raisonnable;
- que les ayant droits de l'article choisis n'en interdisent pas la duplication.

د ناصر الرشيد مشاركة النساء العربيات المسلمات
في مجالات الأدب والحرب والسياسة في العصور
الأولى للإسلام
Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985,
pp 18-21

(97) Maxime RODINSON

*Un cas très particulier de l'histoire
de la décolonisation; la Palestine*
مكسيم روديسون مسألة خاصة جدا في تاريخ دمج
الاستعمار فلسطين
Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30
pp 187-215

(98) N SAID

*Ibn Taymiyya au service de l'op-
primé et .. de son oppresseur*
ن سعيد أس تيمية في خدمة المظلوم و في خدمة
طلاله
Sou'at, No 5, Av 1985, pp 91-94

(99) Ziauddin SARDAR

Is there an Islamic resurgence?
صياء الدين سردار هل هناك نهوض إسلامي؟
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 3-6 et 11
(double format)

(100) Ziauddin SARDAR

*Long Rang planing for the Muslim
Ummah*
صياء الدين سردار التخطيط الطويل الأمد للأمة
الإسلامية
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984,
pp 31-33

(101) Paul SEBAG

*Sur deux orientalistes français du
XVII- siècle. F.PETIS de la CROIX
et le sieur de la CROIX.*
بول سيباغ حول مستشرقين فرنسيين في القرن
السابع عشر الميلادي
*Revue de l'Occident Musulman et de la Mé-
diterranée, No 25, 1978, pp 89-118*

(102) Dr. Mohammad Faruk Mah-
mud EL-SENDIONY

*Discriptions between the ideal or-
der and the statistical order in the
status of women in western society
and the status of women in middle
eastern society*

د محمد فاروق محمود السديوني التفاوت في النسب
ما بين الحالة المثالية والواقع الإحصائي في وضع
المرأة في المجتمع العربي ووضع المرأة في المجتمع
الشرق اوسطى
Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985,
pp 8-11

(103) Mazheruddin SIDDIQI

The Purdah system is not islamic
مرهر الدين صديقي نظام النورده ليس اسلاميا
Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985,
pp 24-25

(111) Bernard WEISS

*The primacy of revelation in clas-
sical Islamic legal theory as ex-
pounded by Safy al-Din al-Amidi*
برنارد ويس أولوية الوحي في نظرية الاسلام
الأصولي حسب سيف الدين الأمدى
Studia Islamica L'IX 1984, pp 79-110

(112) Fathi YAKAN

*Toward a unified International Isla-
mis Movement*
فتحى يكن نحو حركة اسلامية عالمية موحدة
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 26-31,
(double format)

(113) Haim ZAFRANI

*La vie intellectuelle juive au Maroc
de la fin du 15em au début du 20em
siècle*
حاييم زفراني الحياة الفكرية لليهود في المغرب من
نهاية القرن الخامس عشر الميلادي الى بداية القرن
العشرين

(85) Hossein MOJCARELSI

Rationalism in Shi'i Jurisprudence: A preliminary Survey.

حسين مدرسي العقلانية والمحافظة في الفقه الشيعي
Studia Islamica LIX 1984, pp.141-158

Dr Khadijah MOHAMMAD-SALEH
Women In development

د خديجة محمد صالح المرأة في ميدان التطور.
Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985, pp.3-6

(87) Murtada MUTAHARI

Sociology of the Qur'an; The Islamic view of History.

مرتضى مطهري سوسيولوجية القرآن: نظرية الاسلام التاريخية
Al-Tawhid, Vol 11, No 1, Oct 1984, pp 79-133

(88) Mohamed NACIRI

Espaces urbains et société islamique

محمد ناصري الحالات المدنية والمجتمع الاسلامي
Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, pp 127-137

(89) NASR Seyyed Hossein

Reflection on Islam and Modern Thought.

سيد حسين نصر ملاحظات حول الاسلام والفكر الحديث
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984, pp 3-8

(90) Jorgen S. NIELSEN

Sultan Al-Zahir Baybars and the appointment of four chif Qadis.

جورجن س نيلسون السلطان الظاهر بيبرس وتعيين القضاة
Studia Islamica LX 1984, pp 167-176

(91) Notes sur l'idéologie du parti de la libération islamique (Hizb al-Tahrir al-Islami).

ملاحظات حول ايدولوجية وفكر حزب التحرير الاسلامي
Sou'al, No.5, Avril 1985, pp 18-24

(92) Giovanni OMAN

Vestiges Arabes en Sardaigne.

جيوفاني أومان المخلطات العربية في سردينيا
Revue de l'Occident Musulman et de la méditerranée, II- Congrès international d'études Nord-Africaines, No Spéc 1970, 175-184

(93) J. Meric PESSAGND

The Uses of Evil in Maturdism thought.

ج مريس نيساند استعمالات ايليس في الفكر الماتريدي
Studia Islamica LX 1984, pp 59-82

(94) Sheikh Yusuf AL-QARADAWI

The Display of womwn's adornment: what is permissible and what is not.

الشيخ يوسف القرصاوي الزينة عند النساء: ما هو مسموح وماهو غير مسموح
Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985, pp 23

(95) Mohamed REKAYA

Le Hurrām-din et les mouvements Hurrāmistes sous les Abbassides.

محمد رقية الحركة الحرمية في ظل العباسيين
Studia Islamica LX 1984, pp 5-58

(96) Dr Nasser EL-RASHEED

Contributions made by Arabian Muslim womwn in the fields of literature, war and politics in the early centuries of Islam.

(73) Roger Le TOURNEAU

Ibn Khaldun, laudateur et contempteur des Arabes.

روجر لو تورنو اس خلدون راوي العرب

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 2, 2em Trimestres 1966, pp 155-168

(74) Dr MAHATHIR Mohammad

The future of the Ummah

د محمد مهاتير مستقبل الأمة

Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984, pp 39-41

(75) Dr MAHATHIR Muhammad

Islamic resurgence. A positive force

د محمد مهاتير البعث الاسلامي، قوة ايجابية

Al-Nahdah, No 4, No 4, Fourth quarter 1984, pp 12-13

(76) George MAKDISI

The Juridical Theology of Shafi'i, origins and significance of Usūl al-Fiqh

جورج مقدسي البطرية الفقهية للشافعية حدود ومعنى كتاب أصول الفقه الشافعي

Studia Islamica LIX 1984, pp 5-48

(77) MANAZIR Ahsan

Islamic resurgence, An unbroken Thread

إحسان منادير البعث الاسلامي، تهديد لا يكسر

Al-Nahdah, Vol 4, No 4, Fourth quarter 1984, pp 8-9

(78) Dr MANNA

Histoire des Frères Musulmans en Syrie

د مناع تاريخ الاحوان المسلمين في سوريا

Sou'al, No 5, Av 1985, pp 67-82.

(79) MARIAM Jameelah

Modern philosophy: Its character-

istics and consequences

حميلة مريم الفلسفة الحديثة، مواصفاتها وبتائجها

Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984, pp 45-46

(80) Arthar MARSDEN

Britain and her conventional rights in Tunis 1888-1892.

آرثر مارسدين بريطانيا وحقوقها التعاقدية في تونس

١٨٩٢-١٨٨٨

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II - Congrès International d'études Nord-Africaines, No Spéc 1970, pp 163-174

(81) Pierre MARTHELOT

Proche-Orient déterminismes entrecroisés et diversité des approches

بيير مارتيلو الشرق الأوسط، محددات متقاطعة وتنوع في المقاربات

Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30, pp 296-317

(82) MEHRCHID

Alī Shari'atī Une théologie de la libération?

مهرشد علي شريعتي، لاهول حركة التحرير؟

Sou'al, No 5, Av 1985, pp 97-111

(83) Ali MERAD

Le Christ Selon le Coran

علي مراد المسيح (ع) من وجهة نظر القرآن

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 9, 1er-2em Trimestres 1968, pp 79-94

(84) Yaakov MERON

Points de contact des Droits Juif et Musulman

ياكوف ميرون نقاط اللقاء في القوانين لدى اليهود والمسلمين

Studia Islamica LX 1984, pp 83-118

Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 9-10,
(double format)

(61) ELKADI Iman
Construction of Muslim Communi-
ties Raising Children.

إيمان القاضي ساء المجتمعات الإسلامية: تربية الاطفال
Al-Nahdah, Vol 4, No 2, 2nd quarter 1984,
pp 6-8

(62) Dr. KAHF Monzer
The Consumption society. An Isla-
mis Viewpoint

د منذر كحف المجتمع الاستهلاكي: وجهة نظر اسلامية
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984,
pp 18-21.

(63) M T. KANDIL
Révélation of Al-QUR'AN

م ت قنديل تنريل القرآن
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 41-42,
(double format)

(64) Kamal A FARUQUI
The Islamic Resurgence. prospects
and implications

كمال فاروقي النهوض الاسلامي: توقعات وتطبيقات
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, Fourth quarter,
pp 18-23

(65) Percy KEMP
La stratégie de Bachir Gemayel

برسي كيمب استراتيجية بشير الجميل
Hérodote, 2-3e Trimestres 1983, No 29-30,
pp 55-82

(66) Michel KORINMAN
Israël-Jordanie, Palestine: trois
scénarios israéliens.

ميشيل كوريمان إسرائيل، الأردن، فلسطين: ثلاثة
سيناريوهات اسرائيلية
Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30,
pp 135-152

(67) Mûhamed LABI

La Mecque et l'énorme augmenta-
tion du nombre des pèlerins.

حمد لامي مكة والزيادة الضخمة في عدد الحجاج
Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, p
110-126

(68) Yves LACOSTE

Les embrouillements géopoliti-
ques des centres de l'Islam.

أيف لاکوست التشابكات الجيوسياسية لمراكز الاسلام
Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, pp
3-48

(69) Vincent LAGARDERE

A propos d'un chapitre du Nath-
wal-taswiya, attribué à Gazali

فيسان لآغاردير حول فصل من كتاب نوح والتسوية
المسبوق للعرالي
Studia Islamica LX 1984, pp 119-136

(70) John Derek LATHAN

A propos of Archery in the Maghrib
the oriental background

جون ديريك لاثان ملاحظات حول القوس والنشاب في
المغرب: الخلفيات الشرقية
Revue de l'Occident Musulman et de la Mé-
diterranée, II - Congrès International d'étu-
des Nord-Africaines, No Spéc 1970, pp
123-130

(71) Assemaani LEBE

Le chiisme et le renouveau isla-
mique contemporain

السمامي لوبا الشيعة والتحديث الاسلامي المعاصر
Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, pp
105-109

(72) LEMU Aisha

The role of Islamic organisations in
the developement of the Ummah.

عيشة ليمو دور المنظمات الاسلامية في تطور الامة
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984,
pp 23-26

(50) Mohammad Hadı CHERIF
Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815-1830.

محمد هادي شريف التوسع الأوروبي والصعوبات
التونسية خلال الأعوام ١٨١٥ - ١٨٣
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II - Congrès d'études Nord-Africaines, No Spéc Nov 1970, pp 111-114

Said HAWA
Les devoirs d'un frère musulman.

سعيد حوى واحبات الإسلام
Sou'al, No 5, Av 1985, pp 83-88

(52) Wolfhart HEINRICHS
On the Genesis of the HAQIQA-MAJAZ dichotomy

ولف هارت هيريش حول نشوء ثنائية الحقيقة/
المحار
Studia Islamica LIX 1984, pp 111-140

(53) Mohamed El-Baki HERMASSI
La société tunisienne au miroir islamiste

محمد الباكي حرماسي المجتمع التونسي في المراة
الإسلامية
Revue Maghreb-Machrek, No 103, Janv - Mars 1984, pp 39-56

(54) Bernard HOURCADE
Iran. révolution islamique ou tiers-mondiste?

برنارد هوركاد إيران ثورة إسلامية أم عالتالنية
Hérodote, No 36, Janv - Mars 1985, pp 138-158

(55) Hady Roger IDRIS
La mariage en Occident Musulman, analyse de fatras médiévales, extraites du « Mi'yar » d'Al-Wancha-richi

هادي روجر ادريس الزواج في العرب الإسلامي

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 12, 1972, pp 45-62.

(56) Introduction à l'Islamisme en Algérie -Un ouvrage du cheikh Abdellatif Ben Ali Al-Soltani «Le Mazdakisme est à l'origine du Socialisme», -Un tract Islamiste; -extraits de l'Intervention d'Achmed Ben Bella au Congrès Constitutif du MDA

تعريف بالإسلام في الجزائر مؤلف للشيخ عبد اللطيف
بن علي السلطاني المردكية أصل الاشتراكية، بيان
لعدد من العلماء المسلمين الجزائريين، فقرات من
مداخلة أحمد بن بلة في المؤتمر التأسيسي للحركة
الديمقراطية من أجل الجزائر
Sou'al, No 5, Av 1985, pp 123-129

(57) Islam against Kufur in South-East Asia.

الإسلام في مواجهة الكفر في جنوب شرقي آسيا
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 36-37,
(double format)

(58) Lettre de Khalid Al-Islambûli à un 'Alim

رسالة من أحمد الإسلامبولي إلى أحد العلماء
Sou'al, No 5, Av 1985, pp 45-47

(59) A.H JOHNS

From costal settlement to Islamic school and city. Islamisation in Sumatra, the Malay peninsula and Java

أ ه جونز من الاستيطان الساحلي إلى المدرسة
والمدينة الإسلامية
Al-Nahdah, Vol 4, No 2, 2nd quarter 1984,
pp 17-24

(60) Nels JOHNSON

A common response to common circumstances.

نلس جونسون إحالة واحدة على ظروف مشتركة

(40) Dr GARUDY Roger

The balance Sheet of Western philosophy in this century.

د رجاء غارودي كشف حساب الفلسفة العربية في
القريب الحالي
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984,
pp 13-17

(41) Lucien GOLVIN

Note sur les couples de la grande mosquée Al-Zaytuna de Tunis.

لوسيان كولفان ملاحظات حول قباب المسجد الكبير
(الريتونة) في تونس
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 2, 2 Trimestre 1966, pp
95-110

(42) Lucien GOLVIN

Quelques réflexions sur la grande mosquée de Kairouan à la période des Aghlabides

لوسيان كولفان ملاحظات حول المسجد الكبير في
القيروان في عصر الأغالمة
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 5, 1er-2 Trimestres 1968,
pp 69-78

(43) Lucien GOLVIN

Notes sur le mot «ribat» (terme d'architecture) et son interprétation en Occident Musulman

لوسيان كولفان ملاحظات حول مصطلح «رباط»
(مصطلح معماري) واستخدامها في العرب الإسلامي
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 6, 1er-2em Trimestres 1969,
pp 95-102

(44) Lucien GOLVAN

L'Islam et l'Art musulman

لوسيان كولفان الإسلام والفن الإسلامي
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 25, 1978, pp 149-162

(45) Nicole GRIMAUD

Les juifs d'Afrique du Nord, leur situation et leur problèmes en 1968

نيكول كريمو يهود شمال افريقيا، وضعهم ومشاكلهم
في عام ١٩٦٨
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II— Congrès International d'études Nord-Africaines No Spéc, 1970, pp
273-296

(46) Monika GRONKE

La Rédaction des actes privés dans le Monde Musulman Médiéval Théorie et Pratique

مونيكا كرونك تحرير العقود العرفية في العالم
الإسلامي خلال القرون الوسطى النظرية والممارسة
Studia Islamica LIX 1984, pp 159-174

(47) Pierre GUILLEN

La résistance du Maroc à l'emprise française au lendemain des accords franco-anglais d'avril 1904.

بيير جيلين المقاومة المغربية ضد التسلط الفرنسي بعد
الاتفاق الفرنسي-الانجليزي في أبريل ١٩٠٤
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II— Congrès International d'études Nord-Africaines No Spéc 1970, pp
115-122

(48) Paul GUIRAL

Un architecte français en Afrique du Nord dans la première moitié du XIX— siècle

بول جيرال معماري فرنسي في شمال افريقيا في
النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 6, 1er-2em Trimestres 1969,
pp 103-112

(49) Dr Mahdi GULSHANI

Philosophy of Science a Qur'anic perspective

د مهدي كلشاني فلسفة العلوم من خلال المنظور
القرآني
Al-Tawhid, Vol 11, No 1, Oct 1984, pp 13-28

(27) CHARIS Waddy

The first generation of Muslim women

الحيل الأولى من النساء المسلمات

Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985, pp 12-16

(28) Jean-Paul CHARNAY

Validité et rationalité de l'Etat-nation au Proche-Orient

حان نول شارباي مصداقية وعقلانية الدولة-الامة في الشرق الأوسط

Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30, pp 282-295

(29) J CHELLOD

Ibn Battuta, Ethnologue

حوريب شيلود ابن بطوطة، عالم الاقوام

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, No 25, 1978, pp 5-24

(30) Joseph CHELHOD

Le prise du sang dans le droit coutumier jordanien

حوريب شيلود ثمن الدم في القانون العرقي الاردني

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée No 5, 1er&2. Trimestres 1968, pp 41-68

(31) Michael F DAVIE

Comment fait-on la guerre à Beyrouth?

ميكاييل ف دافي كيف تحري الحرب في بيروت

Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30, pp 17-54

(32) Merryl Wyn DAVIES

Actions speak louder than words

ميريل وين دافيس الاعمال تتكلم اعلى من الكلمات

Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 10-11, (double format)

(33) Mahdi DEHBASHI

Mullá Sadrá's conception of Motion

مهدي دهباشي مفهوم الملا صدرا للحركة

Al-Tawhid, Vol 11, No 1, Oct 1984, pp 68-78

(34) Deux rapports sur les mouvements islamistes

تقريرين حول الحركات الاسلامية

Sou'al, No 5, Avril 1985, pp 51-58

(35) Dr A R I DOI

The Evil of Hypocrisy.

د اري دوا إبليس النفاق

Al-Nahdah, Vol 4, No 2, 2nd quarter 1984, pp 14-16

(36) Kamal A FARUKI

The islamic resurgence prospects and implications

كمال ا فاروقي النهوض الاسلامي آمال واقاق

Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp.18-23 & 25, (double format)

(37) Isma'il FARUQUI

The Islamic view of nature and wealth.

اسماعيل فاروقي رأي الاسلام حول الطبيعة والثروة

Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 2nd quarter 1984, pp 25-26

(38) Isma'il FARUQUI

Role of Ibadat in developing the islamic personality

اسماعيل فاروقي دور العبادة في صقل الشخصية

الاسلامية

Al-Nahdah, Vol 5, No 1, First quarter 1985, pp 29-32

(39) Michel FOUCHER

Israel-Palestine Quelles frontières?

ميشيل فوشيه إسرائيل-فلسطين أية حدود

Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30, pp 95-134

(16) Nevill BARBOUR

L'influence de la géographie et de la puissance navale sur le destin de l'Espagne musulman et du Maroc

نوفيل باربور تأثير الموقع الجغرافي والقوة البحرية على مصير اسبانيا المسلمة والمغرب

Recue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II- Congrès International, Nov 1970, No Spéc pp 45-54

(17) Khaled BELKHODJA

L'Afrique byzantine à la fin du VI- et au début du VII- siècle

خالد بلحوجة أفريقيا البيزنطية في نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع (الميلادي)

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée, II- Congrès International, Nov 1970, No Spéc, pp 55-66

(18) Nadia BENJALLOUN-OLIVIER
Israel-Palestine. Le nombre et l'espace.

ناديا بنجلون - أوليفية إسرائيل - فلسطين العدد والمكان

Hérodote 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30 pp 83-94

(19) Nadia BENJALLOUN-OLIVIER
Les choix géopolitiques de la Résistance palestinienne

ناديا بنجلون - أوليفية الخيارات الجيوسياسية للمقاومة الفلسطينية

Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30, pp 216-242

(20) Jacques BERQUE

Entretien- Dynamiques de l'Islam d'aujourd'hui

جاك بيرل ديناميات الاسلام اليوم

Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, pp 49-61

(21) Hervé BLENCHOT et Taoufik MONASTIRI

La ligue unitaire libyenne et les mobiles du colonel Kadhafi.

هيرف بلونشوت وتوفيق موناستيري المطلق الوحيد الليبي ودوافع العقيد القذافي

Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, pp 83-104

(22) *Bref aperçu sur quelques mouvements islamistes de la période moderne et contemporaine.*

نظرة حافظة على بعض الحركات الاسلامية في المرحلة الحديثة والمعاصرة

Sou'al, No 5, Avril 1985, pp 13-17

(23) Jorunn J BUCKLEY

The NIZARÍ ISMÁ'Ilites' Abolishment of the SHARÍ'A during the «GREAT RESURRECTION» of 1164 A D _1559 A H

جورون ج بوكلي مركة النزارية الاسماعيلية وتعطيل احكام الشريعة

Studia Islamica LX 1984, pp 137-166

(24) Olivier CARRE

Problèmes géopolitiques de l'Egypte

أوليفية كاريه المشاكل الجيوسياسية لمصر

Hérodote, No 36, Janv -Mars 1985, pp 62-82

(25) *Contribution à l'histoire du premier mouvement islamiste actif dans l'Egypte de Sadate*

مساهمة في كتابة تاريخ أول حركة اسلامية فعالة في مصر تحت حكم السادات

Sou'al, No 5, Avril 1985, pp 27-39

(26) *Entretien avec Cosro Chaqueri (marxiste) sur les Intellectuels iraniens et l'ascension du Khomeinisme en Iran*

مقابلة مع خسرو شاكيري (ماركسي) حول المثقفين الإيرانيين وصعود الامام الخميني في ايران

Sou'al No 5, Avril 1985, pp 112-119

(5) Charles Robert AGERON

Enquête sur les origines du Nationalisme algérien, l'émir Khaled, petit fils d'Abdel Kader, fut-il le premier nationaliste algérien?

شارل روبيرت أجرون تحقيق حول أصل البرقة الوطنية في الحرائر، وهل أن الأمير خالد، حفيد عبدالقادر، كان أول وطني حرائري؟

Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée NO 2, 2 trimestre 1966, pp 9-50

(6) Dr. Khurshid AHMED

The Nature of Islamic Résurgence

د خورشيد أحمد طبيعة النهوض الإسلامي

Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 13-17 (double format)

(7) Khurshid AHMED

The Muslim Family

خورشيد أحمد العائلة المسلمة

Al-Nahdah, Vol 4, No 2, 2en quarter 1984, pp 3-5

(8) M Manazir AHSAN

Islamic Resurgence. An Unbroken Thread

م منادر احسن النهوض الإسلامي سبيل لا ينكسر
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 8-9, (double format)

(9) Dr Wahid AKHTAR

Sabzawâri analysis of Being

د وحيد أطر تحليل الوجود للسداواري
Al-Tawhid, Vol 11, No 1, Ovt 1984, pp 29-67

(10) ALGAR Hamid

Islam and the Intellectual Challenge of Modern Civilization

حميد العار الإسلام والتحدى الثقافي للحضارة الحديثة

Al-Nahdah, Vol 4, NO 3, Third quarter 1984, pp 9-12

(11) ANIS Ahmed

Western Culture and The Islamic Alternative.

أحمد أنيس الثقافة العربية والبدل الإسلامي
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, Fourth quarter 1984 pp 38-40

(12) ANSARI Zafar Ishaq

Some reflections on Islamic Bases for Dialogue with Jews and Christians.

طفر اسحق أنصاري بعض الملاحظات حول القواعد الإسلامية للحوار مع اليهود والمسيحيين
Al-Nahdah, Vol 4, No 2, 2en quarter 1984, pp 27-33

(13) ANWAR Ibrahim

Islamisation of Knowledge.

ابراهيم أنور أسلمة المعرفة
Al-Nahdah, Vol 4, No 3, Third quarter 1984 pp 44-

(14) Stéphane YERASIMOS & Turgul ARTUNKAL

La Turquie: Permanences géographiques et stratégies nouvelles vers le Proche et le Moyen-Orient

ستيفان يراسيموس وترغول أرتونكال تركيا: الثوابت الجيوسياسية والاستراتيجيات الجديدة باتجاه الشرق الأوسط والأقصى

Hérodote, 2e-3e Trimestres 1983, No 29-30, pp 253-279

(15) Jamal A BADAWI

Al-Banna's approach to Muslim Reawakening

جمال بدوي موقف حسن السباح حول الصحوة الإسلامية
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, Fourth quarter 1984 pp 32-35

REPERTOIRE DES ARTICLES

ISLAMIKUES

Ce répertoire présente des articles et des études islamiques parus dans des revues internationales.

Ce répertoire comporte deux parties:

- a) Une pour les articles et études parus en langue arabe.
- b) Une pour les articles et études parus en diverses langues.

Le classement a été effectué alphabétiquement et selon les

noms des auteurs en tenant compte à ce que le titre de l'article soit traduit dans l'autre langue.

Enfin, le lecteur trouvera deux tables: la première concerne la classification et numérotation des articles suivant les thèmes dont ils traitent, la seconde constitue une présentation des revues à la base de ce répertoire.

Dans les deux cas, la 1^{ère} division (langue arabe et langues européennes) sera respectée.

(Langues Européennes)

(1) **ABU BAKAR Muhamed**
*Islam and International relations
The Current situation and future
Scenario*

محمد أبو بكر الإسلام والعلاقات الدولية الوصف
الساند وسباريو المستقل
Al-Nahdah, Vol.4, No 2, 2nd quarter, pp 34-36

(2) **Abderrahman ABUL-KHEIR**
«Mes souvenirs avec Jamâ'at Al-Muslimin».

عبدالرحمن أبو الخير ذكرياتي مع تنظيم جماعة المسلمين

Sou'al, No 5, Av 1984, pp 40-44

(3) **Abu Lilia SULANI**
*Resurgence starts With Personal
Moral Imperatives.*

أبو ليليا سولاني النهوض يبدأ بالالتزام الأخلاقي
الفردية
Al-Nahdah, Vol 4, No 4, 1984, pp 7-8, (double format)

(4) **Charles Robrt AGERON**
Abdel Kader souverain d'un royaume arabe d'Orient

شارل روبيرت أجيرون عبدالقادر أمير لمملكة عربية في الشرق
Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée II- Congrès International, Nov 1970, No Spéc pp 15-31.

ment la conception marxiste de la classe qui préfigure la société comme deux pôles distincts n'exprime pas le réel. En fait, l'idée de la lutte de classes, proposée comme scientifique, n'est que l'imagination du mépris et de la haine d'une partie de la population à l'égard de ceux qui l'exploitent. La solution musulmane, pour laquelle nous œuvrons, doit être faite sans violence : bâtir une société sur la fraternité et la solidarité.

Nous avons dit que la révolution islamique ne signifie guère violence ou vengeance mais combat organisé suivant une loi précise, justice fondée sur des normes ou fin et moyens sont compatibles. Et alors que la révolution à l'occidentale se base toujours sur le changement des structures et le remplacement d'une idéologie ou une politique par une autre, le changement islamique refuse de garder les structures repressives et ne tolère pas que les mêmes personnes perverses aient recours à d'autres hypocrisies.

En troisième lieu, je sais que des tendances du retour à soi ou aux sources culminent chez notre jeunesse. Avec la désuétude de notre esprit religieux les balkanisations vont en cascade et les spécificités linguistiques raciales et régionales réémergent. Il est inutile de dire que ces processus sont néfastes pour notre communauté, et ne servent que les despotes et les grandes puissances, raison pour laquelle les marionnettes qui nous gouvernent craignent le mouvement révolutionnaire ayant pris naissance en Iran.

Ainsi à ceux de notre élite occidentalisée qui sur leurs journaux fêtent cette révolution islamique pour attirer les attentions des masses musulmanes, nous disons qu'ils peuvent entrer de plein droit dans ce processus, en faire partie, à la seule condition qu'ils révisent leurs croyances et qu'ils choisissent sans démagogie ni opportunisme, le camp des deshérités.

Pour un dialogue avec notre élite occidentalisée.

Abdul Salam Yâsin

La crise contemporaine a ébranlé la confiance des élites occidentalisées. En fait son ampleur n'est pas sans importance puisque ni le pragmatisme libéral ni l'idéologisme communiste ne tiennent

De leur part les musulmans ont depuis longtemps considéré les deux blocs (Est et Ouest) comme les deux faces de la même pièce lesquelles ont fait des pays musulmans des protomations qu'ils dirigent selon leurs goûts. Les élites traditionnelles qui avaient commencé la résistance nationale pour la libération se sont trouvées soit écartées soit obligées de tempérer leurs discours en faveurs des intellectuels formés à l'occidentale

Ainsi le sort souhaité pour notre élite occidentalisée est d'être à la hauteur de ses responsabilités et d'utiliser sa compétence pour le bien de son peuple qui attend d'elle beaucoup. Il ne faut pas que ces élites soient détournées, par les actes de quelques savants du pouvoir, de la grande base que constitue l'ensemble de l'Ouma. Cette base constitue une énergie sans limites dans le cas

où elle est bien orientée.

Le premier point dans notre dialogue est d'appeler ces élites à faire du mouvement islamique, leur mouvement. La civilisation occidentale, de par sa propre logique, utilise la violence contre l'homme et contre la nature contrairement aux principes de l'Islam. Il est temps de montrer au monde l'idéal suprême islamique en vue de l'instauration d'une paix véritable par le retour à Dieu et pour qu'elles se libèrent de leur dépendance des deux blocs. Nous leur proposons d'arrêter pour quelques temps de penser selon les paradigmes élaborés par les autres, de lire le Coran de venir vers nous, de payer avec nous le prix de la lutte contre l'oppression. Dès lors elles sauront le prix de la critique juste car on ne leur permettra plus d'élever la voix face au pouvoir mais ils s'associeront à nous par leurs sacrifices pour bâtir un autre monde.

Le second point de ce dialogue concerne la lutte de classe. Nous savons que le monde est constitué de contradiction. Seule-

afin de tirer profit de cette science et cet art raffine. Il est un fait de nos jours que la musique et la chanson sont devenues une pratique quotidienne à laquelle les gens ont recours partout dans le monde. Par conséquent, il faut se demander pourquoi ne pas chercher à élaborer des études et des formes musicales utiles au lieu de laisser libre jeu aux formes corrompues dans le domaine de la musique et la chanson? Pourquoi ne pas penser à trouver une identité propre à notre musique islamique au moment où les pays musulmans se voient obligés d'user d'une musique empruntée à l'Est ou à l'Ouest et dénuée de tout caractère islamique sur les plans artistiques et techniques?

Dans la mesure où notre objet est la connaissance de la musique, son degré d'élaboration et de développement chez les premiers musulmans, et ceci en vue d'asseoir les fondements justes et adéquats d'une musique islamique d'aujourd'hui et de définir le rôle qui revient à cet art raffiné dans nos sociétés nous avons trouvé qu'il était nécessaire, dans un premier temps de reprendre les essais des premiers musulmans dans le domaine musical, espérant tirer des leçons de leurs théories et démarches qui nous serviraient de guide.

À partir de cette perspective nous avons choisi, pour mener à bien notre entreprise, de réaliser «Le Livre des instruments à corde» dont l'auteur est le grand philosophe musulman Al-Kindi (185-252H). Ce manuscrit dont existe une seule copie à la bibliothèque de l'Université d'Oxford portant le code Ms B Ox Marsh 663, est composé de 15 pages et contient 5 articles.

Nous avons essayé, pour commencer, de cerner le 1er article du manuscrit portant le titre «À propos des instruments sonores et du nombre (variable) des cordes».

Al-Kindi y expose la genèse des instruments à corde, le pourquoi du nombre variable de leurs cordes et de leur disposition, les différents genres de rythmes de temps et de mesures, et les critères qui commandent leur utilisation par le musicien. De même, il analyse les sentiments et émotions suscitées par chaque corde selon le rythme et le temps choisis, insistant sur les différentes théories et écoles chez les Indiens, les Iraniens et les Byzantins, se rapportant aux différentes formes des instruments à la diversification du nombre des cordes, et à la relation de tout ce qui précède avec les croyances, les mentalités et la philosophie de la vie.

A propos du «Livre des instruments à corde» d'AL-KINDI

Mohammad Salah

Le véritable développement de la musique n'a pris place que durant l'étape de maturation de la conscience humaine, parallèlement à la formation des civilisations humaines qui s'est traduite notamment par l'apparition de la pensée islamique et la révélation faite à notre prophète Muhammad Car, bien que les Summeriens, Babyloniens, Parthes, Egyptiens et Grecs, aient introduit la musique et la danse dans leurs temples et palais et leur aient attaché une attention particulière, fabriquant divers instruments de musique et déterminant des genres musicaux spécifiques liés à leurs rites et festivités, la musique est restée pour eux un phénomène ambigu issu des instincts primitifs de l'homme ou de la nature

Mais les premiers musulmans réussirent à expliquer le phénomène musical et l'apparition des sons et les facteurs déterminant la diversification des formes instrumentales, ainsi que les circonstances qui ont amené les anciens à y mettre un nombre déterminé de cordes. De même ils se sont penchés sur le rap-

port entre la musique et l'homme d'une part, la musique et le cosmos et les planètes et la continuité de la vie etc, d'autre part. C'est ainsi qu'ils arrivèrent à proposer de nouveaux modes de chant et de mélodie, élaborer des règles de composition et d'exécution, fabriquer de nouveaux instruments de musique et mettre cette «science acquise» au service de l'homme et ses besoins esthétiques

Il est évident que les meilleures formes de chant créées par les musulmans furent les Règles de la psalmodie coranique» qui allaient donner naissance plus tard à la plupart des formes de chant pratiquées aujourd'hui dans les pays musulmans tels que le Mouachah andalou, la Naubah maghrébine, le Mawal égyptien, le Maqam irakien, le Radit irakien, le Rag indien et d'autres

Notre propos ici ne consiste pas à prendre la défense de la musique et prouver sa légitimité mais à la définir d'une manière claire en faisant appel aux travaux laissés par les philosophes et hommes de science musulmans durant les siècles passés

généralement décadent du monde musulman à l'époque que décrivent les européens envahissant les territoires d'Islam sur ceux qu'ils étaient censés

Islam et Anthropologie

Mohammad Hussein Dakroub

Dans cet article figurent des extraits du livre du Dr Mohammad Hussein Dakroub «L'Anthropologie entre la mémoire et le vécu», paru récemment. Pour commencer, l'auteur essaie de définir l'anthropologie (sa vocation, son objectif, ses contradictions) en posant des questions concernant la notion de primitivité, l'identification du «moi» et de «l'autre» etc. Il appelle à une reconstruction de ce domaine d'étude et de travail à travers une opération longue et complexe visant à détruire les conditions historiques et épistémologiques colonialistes qui l'ont engendré, ainsi que la destruction de son antithèse, représentée par l'anthropologie marxiste.

Ensuite, l'auteur fait une réflexion sur la nature de la relation entre la théorie anthropologique et ses répercussions locales d'une part, et le vécu social islamique d'autre part; en posant

le problème de l'intellectuel incapable de s'intégrer dans son milieu social.

Selon le Dr Dakroub, l'étude du vécu culturel d'un peuple passe par l'étude de la structure historique de l'inconscient collectif humain. En outre, une étude valable du système culturel d'un groupe social donné, suppose nécessairement l'étude du texte civilisationnel de ce groupe dans ses deux aspects historique et du vécu, de même que dans ses différentes formes de représentation symbolique (en particulier, la mémoire collective).

Après avoir défini le texte civilisationnel et sa relation avec la culture populaire, la mémoire collective et le vécu, l'auteur passe à la vision islamique de l'être humain, en faisant un exposé condensé et intéressant de la pensée de Muhammad Baqir Al-Sadr et de Ali Shari'ati dans ce domaine.

**Quelques indications sur
la pénétration européenne
des côtes de la péninsule
arabe dans les manuscrits
omanais et yéménites.**

Ahmed Abidli

L'article donne une synthèse assez brève de quelques manuscrits omanais et yéménites ayant traité de la pénétration européenne des côtes arabes ou y ayant seulement fait allusion

Les écrits en question montrent une grande diversité de point de vues et de l'analyse malgré le fait que la pénétration en elle même ne prend dans ces écrits qu'une place très secondaire. Il se peut que ces différences furent induites par la localisation politique et militaire des auteurs de ces manuscrits.

L'une des optiques était l'optique officielle du yémen ayant sollicité l'aide de l'Egypte mamelouke face aux portugais. Une autre fut celle du grand Etat musulman que constituait l'empire ottoman..

Il reste tout de même que ces études sont non exhaustives,

même elles souffrent d'une grande médiocrité tant au niveau de la description que de celui de l'analyse par rapport à ce qu'on pourrait attendre de la part d'historiens ayant vécu avec les européens dans un seul pays, se sont combattus et ayant pacifisé plusieurs fois au long de plusieurs siècles

On peut se demander si les populations omanaises et yéménites ont bien compris l'ampleur de l'invasion européenne, et si ces historiens n'ont vu que l'aspect militaire et politique de toute cette invasion civilisationnelle

En plus leur manière de décrire l'événement répond plus à une logique de récit qu'à une approche historique plus ou moins lucide. Mais en l'absence de sources meilleurs ces manuscrits nous informent plus sur ceux qui les avaient écrits et sur l'état

l'histoire politique musulmane
 - L'approche conciliatrice; c'est-à-dire Le pouvoir musulman est ici vu comme un assemblage des traditions organisationnelles de Perse et de Byzance d'une part et des traditions arabes d'autre part

L'élément commun à toutes ces approches est l'ignorance du musulman qui relate les événements historiques islamiques traitant de la genèse du califat

La conception coranique du monde et du rôle que l'Islam est appelé à y jouer enseignent que la question du pouvoir, contrairement à l'ancien testament, est laissée aux hommes. C'est à eux de l'élaborer en respectant les règles de l'allégeance du groupe ou de la communauté

Il apparaît de l'étude de ce que l'auteur appelle la période arabe que les arabes refusaient d'être gouvernés par une ou plusieurs personnes externes à leur groupe; ce qui est contraire à l'esprit de l'Islam. La Mecque et Médine ne faisaient pas exception

Ainsi on en déduit trois points

- 1) la tribu arabe connaissait le pouvoir mais ce dernier était contractuel et coutumier
- 2) le «Mulk» (royauté) dans l'acceptation arabe signifiait le pouvoir qui réunit sous sa domination plusieurs tribus tout en n'étant issu d'aucune d'elles
- 3) Enfin le pouvoir en Islam

n'est pas le pouvoir tribal et en même temps il n'est pas le «Mulk» que refusaient les arabes.

L'expérience musulmane fût confrontée pour la première fois avec ce concept de califat lors de l'investiture d'Abu baker. Partant de la vulgate coranique, cette notion ne signifie que la légitimation d'un fait historique qui est devenue de plus en plus complexe par le rajout d'autres notions appliquées, soit à des moments particuliers, soit à des personnes singulières: commandeur de croyants, Imams. Ici la linguistique nous éclaire amplement mais disons, des à présent, que pour les premiers musulmans le califat était antinomique avec le «Mulk»

En fait pour arriver à une conclusion satisfaisante il faudrait faire la typologie des systèmes du califat. Travail que l'auteur entreprend à partir de deux indicateurs.

- a) la shoura (consultation)
- b) l'unité de pouvoir et son fonctionnement

Toutefois l'auteur devant la grandeur de la tâche conclue que l'article est essentiellement une lecture de textes à caractère idéologique et non valables pour la connaissance historique (11) C'est la vision, d'un contemporain, de la genèse du pouvoir islamique, vision appelée à être dépassée

RESUMES ET EXTRAITS

Le lecteur trouvera ci-dessus les résumés des articles et doucements en lanque arabe

Le pouvoir en Islam: Etude sur la genèse du califat.

R. Asseyed

Jusqu'à présent la problématique du pouvoir et du califat dans la pensée arabo-musulmane n'a pas été épuisée. Les études et recherches sérieuses ne remontent guère à plus d'un siècle et le questionnement subsiste. Ce pouvoir est-il théocratique, autocratique ou démocratique?

La sémantique de ces questions induit une vision aristocratique appliquée au mode de pouvoir islamique.

L'auteur propose de chercher la nature de ce pouvoir dans les textes historiques qui relatent sa genèse. Cette question fut traitée suivant trois approches :

- *L'approche musulmane classique, où le califat est considéré comme partie de la doctrine musulmane non une simple exégèse*
- *L'approche orientaliste qui a introduit des concepts tels que théocratie, démocratie, oligarchie, etc, dans l'étude de*

Inversion! Nouvelle naissance

De retour chez lui, il trouva la forêt plus claire

*Les carrés rampants n'avaient plus longtemps
à tenir*

*D'ailleurs ses frères et sœurs de prière avaient
depuis longtemps commencé de lutter*

L'eau est là pour dissoudre ce mur en toi-même

«Et une fois dissout?»

*Derrière le voile, un autre voile, plus grand,
plus près
Les carrés sont devenus plus fermes et les
coupes plus grandes
Ta mosquée du dedans s'est agrandie.*

«Oui plus près... Mais plus près de quoi?»

*Comprendras-tu?
Plus près de l'illimité.*

LE HAJJ:

*Les pèlerins tournent autour du splendide
parallepipède.*

*Le drapeau noir est écrit de soleil.
La pierre noire est enchassée de lune
Les pèlerins sont habillés de blanc*

Au paroxysme est l'inversion

*Le sol devient alors circulaire
autour du voile des voiles qui devient carré*

LE CARRE _ LE CERCLE

Entre carré et cercle, il s'agit de s'étirer.

*Pieds au fond de la mer et cheveux dans le
ciel taille mouillée.*

«Alors? La jonction est bien possible?»

*Bien sûr! A qui la cherche, elle est même
donnée!*

Les piliers n'ont de sens que par la coupole.

La coupole n'a de poids que par les piliers.

Double mouvement simultané.

L'EAU _ LE MUR:

«Bon... Alors...

Et le mur avec cette porte caverne!»

En fait, peut-être n'est ce pas un mur!

D'ailleurs, faisant le tour par la porte,

On peut passer de l'autre côté

Ce mur n'est pas une limite, il est un choix

*Il est un voile orienté joignant le ciel-coupole
au sol des carrés.*

Ridicules piliers sans coupole!
Pourquoi s'appuyer si ce n'est pour franchir?

Ridicules?... Non... Dangereux!

*Dangereux piliers sans coupole qui, puissance
sans tête,
martyrisent la terre d'une trame carrée.*

*Carré-prison
Carré-pouvoir
Carré-avoir*

Avoir quoi?.... tout!....

Toute la surface, toute la place colonisée!

*Montent des piles écrasantes sans pouvoir
s'arrêter*

*Flottent bien ces quelques sphères,
Mais dans quelle dramatique indépendance!*

Montent les piles et s'étale la trame

*Quadrillage militaire,
Quadrillage monétaire,
Quadrillage policier.*

*Montent les piles et s'étalent les carrés
D'est et d'ouest, dans une furieuse complicité.*

Dans une longue et patiente distillation.

Lent mouvement ablution _ prière

*Le bassin et la porte-caverne en sont les repères
terrestres*

*Le carré et le cercle en sont les verticales
polarités.*

*Oui, patientes distillations intérieures méti-
culeusement rythmées*

*Il ne s'agit pas de monter du carré au cercle
Il ne s'agit pas que la pluie s'arrête de tomber*

Il s'agit entre les deux de s'étirer.

OCCIDENT:

L'occident a séparé le carré du cercle.

*les méditatifs méditent ébahis dans leur
sphère*

privée suspendue au dessus des nuages

*les actifs s'activent dans leurs carrés de
terre embarbellé.*

*Et voilà que l'esprit s'évapore sans jamais plus
se condenser.*

*Et voilà que la puissance s'enrage sans plus
savoir s'orienter.*

*Carré des puissances terrestres, —
Carré des volontés de pousser,
Carré solide et saisissable,
Carré d'une terre orientée,*

Bases, appuis, repères, .

Depuis vos quatre coins s'élèvent les piliers.

*Cercle des mouvements du ciel,
Cercle de la permanence,
Cercle des plus improbables légèretés.*

Mouvement pur délocalisé.

La jonction serait-elle impossible?

*Non! Car l'eau justement est là!
La droite-courbe de l'horizon de la mer,
Le bassin qui inverse le ciel.*

*Non! Car l'eau sert là!
L'eau-lumière dont on se mouille avant que de
prier.*

PRIERE:

*Le ciel tombe en pluie et la terre remonte en
vapeurs*

«Dis....? Je ne comprends rien... ...»

LA MER:

*La mer parcourue de mille frissons d'écume
Va étaler son horizon jusqu'à la limite du ciel.*

Les vagues rythment ses pas d'un fracas régulier.

*Le vent est ici très fort.
Ça sent l'iode et l'air est salé.*

*Il voit l'invisible Présence
Que les embruns
Soulevés par le vent
Lui montrent.*

LE CAREE- LE CERCLE LA CAVERNE - L'EAU

*Si le problème est là,
La réponse est peut-être à l'horizon de la mer!*

DANS CETTE DROITE COURBE.

L'inatteignable unité des contraires.

*Par delà les chants d'oiseaux,
Par delà les frôlements de feuilles,
Par delà les craquements de branches*

*Il entend la silencieuse Présence,
Que l'arbre,
Suspendu à ses dix milles feuilles,
Lui chante.*

LA MOSQUEE:

*Les piliers dessinent sur le sol une maille carrée,
Puis, s'élancent en arcs pour aller soutenir
D'insaisissables coupoles.*

*Dans la cour le bassin ne finit pas de refléter
le ciel.
Au fond, un grand mur avec une sorte de porte-
caverne.*

En somme! Le problème est posé:

*Le carré aux pieds,
Le cercle au dessus de la tête,
La caverne devant,
Et cette eau*

ARCHITECTURE EN PRIERE

I. BONNAZ *

LA FÔRET:

*L'arbre, cramponné sur ses chevelures sou-
terraines,
Va s'enraciner dans ses dix milles feuilles.*

*La forêt rythme ses pas de tous ses troncs plantés.
Les feuillages bruissants courent comme un
nuage,
Que des raies de soleil viennent à traverser.*

*Le vent est ici moins fort.
Il s'assoit prêtant l'oreille.*

* Architecte Musulman

travail de tous ceux qui ont tenté d'écrire
Son Nom et Sa Parole jusqu'à l'ultime
perfection qu'Il attribua aux limites humaines.
Le trait, qui t'étonnes toi-même sous ton قلم,
a traversé les siècles et les déserts pour venir
habiter le creux de ta main, le creux de ton cœur.
Ce trait exige tout de toi et tu vois bien qu'il
n'est que le reflet de la pureté de ton cœur.
Ta feuille est blanche et tu trembles devant
l'immensité de la Grâce d'Allah et devant
l'exigence de Perfection qu'Elle te demande
Tu traceras le noir sur le blanc
et le plein sera le vide.
Quand les couleurs seront éteintes en toi,
Quand les bruits auront cessé,
Quand le souffle passera du cœur à la main,
Quand ton regard se posera au fond de toi,
alors le trait jaillira comme s'il venait de l'éclair
et Son Nom Béni te portera
comme une femme porte un enfant au creux de
la matrice-
Peut-être alors ton regard sera le Sien
ton souffle émanera du Sien.
et ta main sera la Sienne.

CALLIGRAPHIE

Sahar BOUSQUET

*Travail de solitaire-
Solitude habitée par le souffle d'Allah
Le cœur se vide et la joie inonde
les creux laissés par la douleur
d'être éloigné de Lui-
Tu sais que ta main
ne dessine que ce qu'il veut-
si tu fais une erreur:
Il veut te montrer les difficultés du chemin
dans Son Immense BONTE.
et si tu t'étonnes de la beauté du trait,
c'est une Grâce qu'il t'accorde,
l'honneur lui en revient.
Le trait manqué signifie l'effort à faire
L'erreur vient de toi-
La rigueur est à la mesure de Sa Clémence-
Travail de solitaire qui porte les siècles de*

- (23) Marx *le capital*, les éditions sociales, livre 3 Tome I, avec l'introduction d'Engles p 31
- (24) Idem p 191
- (25) Idem p 35
- (26) cf *Fondements méthodologiques et théoriques pour définir la dépendance dans la nation arabe* Hassan Al Dika Al Fikr Al-'Arabi, n°1, 1980
- (27) Bani Sadr «Iran Aliénation de la politique et de la richesse», Dar Al-Kalimat 1979
- (28) Ricardo *Des principes de l'économie politique et de l'impôt* Flam chap 25 et A Emmanuel *L'échange inégale* éd éd Maspéro
- (29) *Le capital* ch 37, du second tome, Livre 3 sur 52, les matières précieuses et le prix des pièces
- (30) R Luxembourg dans *l'accumulation du capital* remarque le besoin du mode de production capitaliste d'un cadre extérieur qu'il exploite et auquel il extorque le surplus Mais elle ne voit cette exploitation que du point de vue des capacités de l'Europe à diffuser le capitalisme dans le monde, à faire évoluer «l'orient» et le despotisme oriental avec la violence et à travers les étapes historiques du marxisme

l'organisateur unique qui dirige la violence vers l'extérieur Il annule la pluralité des cadres sociologiques et apparait telle la suite directe et inéluctable de l'Etat musulman qui n'a pas pu assujettir la communauté L'Etat européen a bel et bien transpercé l'orient mais il n'a pas pu dissoudre la com-

munauté que les liens musulmans ont consolidé. Pour cela, cette transposition est restée limitée à l'intérieur des formes de pouvoir Elle a donné l'«Etat moderne» sans l'identité, fruit de la défiguration de l'Etat musulman répressive et de l'incapacité de l'Etat européen en même temps.

-
- (1) Voir «La communauté et la légalité en Islam» R Al Dika et N Jahil in «Assafir», (Beyrouth) 4 11 1979
- (2) Idem
- (3) *Traité des «Amúal» d'Ibn Sallam*, Librairie des facultés d'Al-'Azhar p 32
- (4) Mawardi Al-'Ahkâm Assultâniya, p 145 Maison des livres scientifiques Beyrouth
- (5) Amwâl, d'Ibn Sallam, op cit p 35
- (6) Voir R Assaf «Sur le theatre et la narration »
- (7) Al-Ahkâm Assultâniya, p 138
- (8) Mohamed Baqer Sadr Notre économie p 432-437, éd Maison du Livre libanais
- (9) Al-Amwâl, op cit p 76
- (10) Ibn Sallam rapporte dans son traité (p 35) que le calife Omar a fait la classification de trois types d'avoir Al-Fiy' les butins, Al-khoms le cinquième, As-sadaqa autrement dite la zâkat des musulmans en argent, or ou bétail
- (11) A Duri Histoire économique de l'Irak au 14- siècle de l'Hégire, éd Dar Asharq 74 pp 133-141 Et les prolégomènes d'Ibn Khaldun éd Dar Ihya' Atturath Al-'Arabî p 386
- (12) L'Imam 'Alî Nahj Al-Balagha éd Dar Al-A'lamî pp 96-99
- (13) cf Samir Amin La nation arabe ed de minuit
- (14) Les prolégomènes, op cit p 396
- (15) Idem p 290 et Imam 'Alî Nahj Al-Balagha, p 103
- (16) R Asseyyed Dialectiques de la relation entre la communauté, l'unité et la légitimité Revue Al-Wahda n-2 15 3 1980
- (17) W Kawtharani Prologue islamique a l'étude du pouvoir ottoman Al-Wahda n-2
- (18) Notre économie, op cit pp 527-555
- (19) Idem p 320
- (20) Idem p 501
- (21) Le saint Coran, Sorate Ibrahim, du verset 32 au verset 34, et Sourate Houd, Verset 6
- (22) Marx dit concernant le mode de production asiatique «le simplisme qui caractérise la production intérieure de ces communautés auto gérées et auto suffisantes est la clef pour comprendre la pérennité des sociétés asiatiques» FN Jahil «Sur le mode de production asiatique serie de recherches en Anthropologie» Institut des sciences sociales 1978-1979

capital fixe et il élève le taux de profit en élevant le taux de la valeur ajoutée»

Et alors que Ricardo constate l'effet de la richesse exploitée par le système capitaliste du moment que la valeur n'est pas liée uniquement au travail intérieur, Marx ne voit pas cette valeur comme facteur exogène du moment qu'il la considère directement intégrée au système capitaliste. Il ne voit son effet que sur la valeur ajoutée en respectant l'autonomie mécanique du capitalisme et de la violence. Il introduit la violence dans la mécanique du marché et la camoufle derrière la valeur du travail. Ricardo démontre l'impuissance du capitalisme à être organisé autour de la valeur. Il ne s'intéresse pas à l'unité de l'histoire européenne mais à la production de critères de répartition des richesses à l'intérieur du capitalisme. Ricardo est donc le véritable théoricien de «l'utilité» qui a combiné le travail avec l'exploitation sur la base du «goût» et de l'utilité comme une conception opératoire permettant de mesurer la richesse européenne sans avoir «honte» de sa provenance. La conception marxiste de la valeur, quant à elle, cache l'origine de la richesse derrière l'histoire de la «pré-histoire» en prêchant pour l'unité de l'histoire et camouflant la défiguration et perturbation générales produites par l'Europe capitaliste à la recherche d'un modèle unificateur imaginaire. La société occidentale

consomme son périmètre ou se consume. Elle a besoin d'un paramètre pour «vider» sa violence permanente. Cette violence caractérise la logique marxiste. Elle est son image intellectuelle qui voit le monde à travers l'histoire de l'Europe et à partir des dichotomies pareilles :

- Civilisation/Barbarie
- Démocratie/Désotisme.
- Evolution/Stagnation.
- Occident/Orient

Ces couples dichotomiques sont l'essence de la logique européenne dévastatrice

Le marxisme a dépassé ces contradictions en faisant de l'Europe une force unificatrice, prototype du monde (30), centre de la dynamique historique basée sur la lutte de classes. Mais la logique de cette dynamique se fonde sur des postulats taxinomiques discontinus voire antithétiques (barbare, despotique) ou un assemblage sans signification (Tiers-mond, Mode capitaliste extraverti...). C'est une logique fermée qui exprime l'impossibilité de transformation sur un temps continu. Ainsi elle est l'antithèse de la logique musulmane continue, logique de la communauté qui s'élargit progressivement en partant de postulats légaux organisant la violence sans la camoufler. Pour cela le mode européen est sectaire, impossible à généraliser comme modèle.

- D'ici l'Etat capitaliste tire son caractère hégémonique. C'est

térieur Il n'est que son émissaire qui n'impose son Etat hégémonique à l'intérieur qu'en son nom

Le travailleur n'est produit qu'en tant qu'antithèse de «l'esclave», du non européen Il n'est pas l'antithèse du capitaliste qui lui apparaît matérialiser ce rapport esclavagiste Rien n'explique la reproduction de ce rapport hégémonique entre travailleur et capitaliste à l'intérieur de l'Europe à part l'absence d'une mesure interne de ce rapport Absence de la valeur. Le capital paraît effectivement productif quand sa reproduction est conditionnée par l'exploitation du monde L'unité de l'Etat hégémonique est liée à la consommation par l'occident de tout cadre extérieur et l'image, inversée, du capitalisme unificateur de l'extérieur domine est l'image que l'Etat capitaliste se donne de lui même Pour cela le marxisme est devenu la manœuvre idéologique de cet Etat Il prêche sa nécessité et justifie sa pénétration de l'orient au nom du progrès Dans cette optique combattre le colonialisme est lié à sa nécessité comme étape sine qua non pour le développement de l'orient, et aussi le langage de l'Etat moderne «progressiste» qui combat l'occident et glorifie son image en même temps

Marx et Ricardo.

La conception de la valeur cache cet esclavagisme en faisant de l'histoire de l'Europe l'Histoire de l'uni-

vers Le marché intérieur et son image conçu dans la théorie marxiste se trouvent généralisés à l'ensemble du marché mondial A partir de là l'unité de l'Europe devient un noyau pour l'unité du monde. Comment la pensée marxiste introduit le cadre extérieur exploité dans le cadre du marché organisé? Comment passe-t-on à la généralisation du modèle intérieur? Marx fût étonné du fait que Ricardo n'est pas arrivé à distinguer la valeur intrinsèque du prix de revient Cet étonnement est conséquent de la non compréhension de la manière dont Ricardo conçoit les matières premières «importées» de l'extérieur Ces dernières sont supposées être un élément endogène, approprié par la société capitaliste dans son processus d'unification du marché et du monde

Alors que Ricardo voit ces matières premières comme élément de la valeur qui provient dans sa majeure partie du commerce colonial et qui est vu comme un gain direct, Marx les considère comme partie du capital fixe C'est-à-dire qu'il la suppose interne au capitalisme Toutefois on ne sait comment cette richesse extorquée devient capital «C'est une autre question qui dépasse les cadres de notre étude, le gain ne croit-il pas en fonction du profit élevé qui assure le capital investi dans le commerce colonial?» Marx répond «Du moment que le commerce colonial diminue le prix des éléments du

En réalité, l'Europe capitaliste et son origine grecque n'est qu'une que la perturbation d'une histoire au sein de laquelle «le moyen âge» cache le postulat du mode féodal, ses caractéristiques et la multiplicité des groupes qu'il a connu

Le matérialisme historique postule une complémentarité historique qui montre le retour violent de la forme grecque d'esclavage «la renaissance» comme le résultat d'une continuité complémenteaire où le capitalisme hérite du mode marchand simple et cette «renaissance» paraît descendre de ses évolutions exogènes lesquels sont compréhensibles à partir de son modèle, que cache sa conception de despotisme oriental

L'évolution cache la perturbation profonde qu'a donné l'Europe esclavagiste contemporaine et ancienne sous couvert de l'unité de l'histoire et son reflet économique la loi de transformation de la valeur.

Historicité des éléments.

Le passage de la valeur intrinsèque au prix de revient pour Marx commence par la rencontre du travailleur «isolé» avec le capitaliste propriétaire des moyens de production D'où viennent ces deux personnages? quel est le secret de leur rencontre et de la continuité de cette rencontre qui reproduit le capitalisme?

Marx réserve, dans son ouvrage «le capital», un pauvre chapitre

à l'étude de l'accumulation primitive Il y est question de la rencontre, entre le travailleur et le capital Chacun des deux est le fruit d'une continuité spécifique la violence à l'intérieur et l'exploitation à l'extérieur. Le déracinement du paysan de la terre, et l'émigration imposée sont une forme de destruction de la pluralité des groupes et de la mémoire paysanne A l'extérieur theatre continu de la guerre du vandalisme et de l'exploitation, le marchand exploite les populations et construit des centres commerciaux en Europe (26)

Seulement voilà! Cette histoire devient rapidement la «pré-histoire» capitaliste, le capitaliste et le travailleur se rencontrent lors de l'hégémonie effective du capital, rencontre lucide et cohérente Une histoire qui s'interprète comme évolution endogène, d'un passé déduit du présent, d'un temps compris à partir de la structure...

Mais pourquoi la domination du travailleur par le capital ne trouve-t-elle pas un terme? Pourquoi le travailleur reste coupé de ses moyens de production? Pourquoi le «dedans» organisé devient une base cognitive pour la compréhension de l'histoire?

Le marxisme est l'histoire de la conscience de l'ouvrier coupé de son histoire et qui cherche une mine union au sein du capital C'est le voile de ce dernier qui domine l'extérieur et qui l'exploite Le capital ne fait que matérialiser le rapport esclavagiste de l'Europe envers l'ex-

Unité de l'histoire: La loi de la valeur.

Les propositions économiques de Marx resteront incompréhensibles si on ne se réfère pas à sa conception de l'histoire Engels écrivait « *Soupar et Shmidt considèrent que la fin ici n'est pas une continuité logique abstraite mais une continuité historique, son interprétation mentale et enfin l'analyse logique de ses relations intérieures* » (23) On remarque que cette continuité reproduit l'histoire de l'Europe vue en deux étapes la phase pré-capitaliste qui est un amalgame de plusieurs modes de production et la phase capitaliste

Et comme l'économie marchande se transforme en économie capitaliste, la valeur se transforme théoriquement en prix de revient qui fluctue selon l'offre et la demande et non seulement en tant que marchandises mais « *comme produits de capitaux ayant investi la plus value globale d'une façon compatible avec son volume* » (24) Ainsi la transformation des marchandises en produits de capitaux et la transformation des valeurs en prix de revient constituent l'essence de la loi de la valeur qui se veut l'expression d'une histoire européenne, globale, unifiée et unificatrice, qui hérite de l'évolution des modes orientaux séculaires condamnés à l'immobilisme

En bref, la loi de la valeur proposée par Marx était effective tout au long de la période de production marchande simple, c'est-à-dire jusqu'à l'avènement du mode de production capitaliste. Engels a bien explicité cela « *Depuis les pharaons jusqu'à l'Europe du 18^e siècle, le mode marchand simple était le facteur commun de tous les modes réportories pas Marx quand il dit « Notre conception selon laquelle la valeur des marchandises est antérieure à leurs prix de revients est compatible avec le réel non uniquement du point de vue théorique mais du point de vue historique Cela s'applique au vieux monde comme au monde moderne quand le paysan s'approprie ses outils de travail et cultive lui-même Ceci est compatible avec notre opinion précédente qui veut dire que la transformation des produits en marchandises résulte de l'échange entre communautés non entre les membres d'un même groupe* » (25)

Cette image que donnent ici Engels et Marx perturbe leur autre vision qui stratéfie l'histoire européenne en partant de l'alternance des formes de pouvoir grecs avec le mode de production asiatique non développé, ce mode oriental que l'Europe renaissante est appelée à détruire Cette Europe est l'héritière de l'orient, de sa production marchande simple mais non de sa conception du mode de production asiatique.

ienne- le fondement du capital et son émergence comme élément de production. Dans le monde socialiste le marxisme ne considère pas la nature (la richesse) comme propriété du travailleur mais de la société, tant en sachant que dans les pays dits socialistes la richesse est devenue propriété d'une caste dominante qui ne travaille point.

Cette confusion chez l'auteur de «Iqtisāduna» est peut être inhérente à la croyance de Sadr que la valeur du travail comme mesure de l'échange est antinomique avec le principe islamique qu'il a si admirablement conceptualisé. *«Les droits privés au niveau des ressources naturels se basent sur le travail, le travailleur est en droit d'être réellement propriétaire de son travail»*

Seulement l'échange de ce résultat sur la base de la force de travail ne va pas à l'encontre de ce principe mais le confirme comme on va le voir. Ceci ne veut en aucun cas postuler un quelconque parallélisme avec le marxisme.

En effet cette théorie part -comme le démontre Sadr- de l'indépendance des règles de distribution de l'évolution de la production. Cette caractéristique ne peut être comprise à partir de la règle de la souveraineté de l'utilité sans le rapport d'échange ni à partir de la règle de la création de la valeur. Cette dernière -pour l'économie unitaire- est une mesure qui naît fondamentalement du rapport de l'homme à son prochain, c'est-à-dire

lors du processus de distribution; car le travailleur ne crée pas la valeur dans la nature. Cette dernière lui est subordonnée et non antinomique (21)

Toutefois, l'économie musulmane ne diffère pas seulement de la théorie marxiste concernant la création de la valeur. Elle diffère aussi de la théorie marginaliste qui pense que l'homme recrée la nature selon ses besoins et que le capital dans cette opération reste le facteur fondamental du moment qu'il permet l'appropriation de la nature.

En fait, l'image de l'homme «évoque» qui domine la nature, qui impose ses modèles, recrée la nature et crée «un autre homme» en partant de son «moi» comme critère de mesure et de jugement est l'essence de la philosophie économique européenne. La critique du marxisme doit partir de ce point, c'est-à-dire de sa conceptualisation du mode européen grec et capitaliste comme unifié dans le temps unifiant le monde et transformant l'extérieur en partant de ses contradictions internes. Marx avait essayé de penser la contradiction fondée sur l'esclavagisme de l'extérieur comme une contradiction unificatrice, c'est-à-dire en voyant la répartition destructrice (de l'extérieur) comme re-création, en voyant le mode de production capitaliste comme le descendant naturel du mode unitaire et en considérant l'Europe comme héritière de l'Orient actuellement en sommeil (22)

extérieur le capital ne peut maîtriser la production sauf après l'acquisition d'une richesse extorquée à l'extérieur.

La richesse commerciale dans l'économie islamique ne s'est jamais transformée en capital et son seul contact avec le cadre productif est médiatisé par le marché sans avoir, pour autant, la maîtrise directe des facteurs de production les moyens de production principaux étant la terre et les richesses naturelles. Elle ne transforme pas les éléments d'avant la production en un capital (18) comme le disait l'imam martyr SM Baqer Sadr : *«La propriété privée ne se manifeste qu'au niveau des richesses qui tout au long du processus de formation ont été couplées avec le travail humain car la raison de la propriété est le travail, et tant que l'avoir financier (richesse) est isolé du travail humain il n'entre pas dans le domaine de la propriété privée»* (19)

La valeur et l'échange.

La conception du travail comme unique élément productif signifie-t-elle que l'échange marchand se réfère uniquement à la valeur travail??

Sadr répond par la négative en distinguant la production de l'échange qui, selon lui, se base sur le désir résultant des besoins utilitaires. Nous pensons que cette conception fait perdre à l'économie unitaire ses fondements spéci-

fiques en mettant la théorie musulmane en contradiction simpliste avec le marxisme et en l'assimilant à la théorie marginaliste laquelle comme le marxisme oamoufle la particularité fondamentale du Mode de production européen. L'esclavagisme et l'exploitation du monde extérieur

Sadr, dans son traité intitulé *«Iqtisāduna»* (notre économie référence fondamentale pour la compréhension de l'économie islamique) analyse la position marxiste à l'égard de la valeur d'échange. Il dit : *«Comme le marxiste lie travail et valeur d'échange il lie aussi cette dernière à la propriété en allouant à la personne qui crée par son travail une valeur échangeable le droit à la propriété de cette valeur. Au sein du marxisme l'appropriation par l'individu d'une richesse quelconque trouve sa raison d'être théorique dans sa qualité de créateur de valeur échangeable comme compensation du travail fourni. Ainsi l'individu acquiert suivant cette théorie le droit d'appropriation des sources de richesses et moyens de production naturels à partir du moment où il fournit l'effort qui alloue à la richesse une valeur échangeable particulière»* (20)

En réalité le marxisme ne lie pas l'appropriation de la nature au travail mais le produit du travail à sa valeur, car le travailleur reste séparé de la richesse; séparation qui constitue -selon la théorie marx-

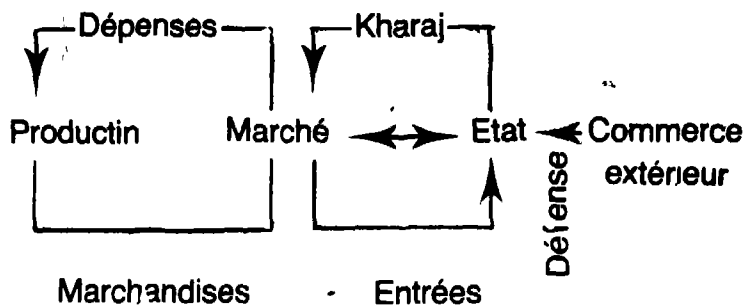


Schéma du circuit économique: production et Etat-marché

L'Etat isole la richesse du marché et les proches (entourage) du pouvoir isolent ce dernier des populations (15) Pourquoi l'horizon du commerce extérieur (lointain) n'est-il jamais arrivé à bâtir un Etat au dessus de la société? Pourquoi l'Etat n'arrive pas à instaurer un domaine extérieur dominé et exploité constamment?

La richesse provenant de l'extérieur a toujours été subordonnée à la logique de la nécessité de résorber cet extérieur. Et toute tentative d'éliminer cette logique a échoué, pourquoi? La réponse ne peut se trouver dans le cadre économique. Nous sommes en face de la logique du système unitaire dans son essence même. L'instauration d'un domaine extérieur destiné à l'exploitation devrait s'accompagner -pour réussir- de l'élimination de la logique égalitaire à l'intérieur et la résorption de l'extérieur (la logique du *fay'*) ce

qui signifie l'élimination de la légalité (*Shar'*)

Pourquoi l'Etat répressif n'a point pu éliminer la communauté détenteuse de la légalité? (16) Une autre question qui pose la centralité de l'Islam dans l'histoire. Une question sur la résistance de l'Islam face au modèle «de la répartition», modèle de l'exploitation de l'extérieur et de l'apparition de l'homme comme source et divinite» (17)

Lecture au sein du marxisme: le marché et la valeur.

L'Etat musulman même dans ses phases répressives n'a pas pu dominer la production, c'est-à-dire que la richesse qui s'accumule dans les villes sur les bras du pouvoir ne peut rencontrer les producteurs en tant que capital productif. Comme l'Etat ne peut maîtriser «l'Ouma» qu'après la domination d'un cadre

l'utilité et les éléments nécessaires des services » et pour le kharaj il disait « Sa bonne marche réside dans le bien être de ceux qui en sont détenteurs Dans leur bien être se concentre celui de toute la communauté Tous les gens sont subordonnés au kharaj Sois plus attentif à la fructification ('imara) de la terre qu'à la collation de ce dernier . le second découle du premier » (12)

Dans ce texte on remarque l'importance du marché et du rôle de l'Etat dans la redistribution du kharaj agricole pour d'autres investissements, c'est-à-dire dans les travaux publics non dans la production directe

L'«Etat juste» n'asphyxie pas la production avec les impôts mais exige des commerçants et des agriculteurs les obligations légitimes (posées par la religion) qui sont fondamentalement prises des marchés pour être dépensées à travers le processus de distribution, les marchés et dans les travaux publics, ce qui assure la persévérance de la base productive. L'«Etat équilibré» ne contrôle pas directement la production mais gère la distribution tout en ne tirant les surplus -notamment agricoles- qu'indirectement. Ainsi le marché devient le médiateur entre l'Etat comme organe de distribution des richesses et la production alors que l'Etat devient le centre d'équilibre entre la production et la distribution.

Le commerce lointain (extérieur).

L'Etat est l'agent fondamental qui a à gérer le commerce extérieur «Il est nécessaire au détenteur de richesse d'avoir un corps social qui le protégerait ou d'un esprit de corps soutenu par le pouvoir » (12). Donc le commerce extérieur, dans cette optique au moins, est lié directement au pouvoir en place

Blocage des richesses.

Dans ce modèle historique le marché constitue le point d'équilibre général qui évite la main mise du pouvoir sur la production

Le commerce extérieur n'est pas en liaison directe avec la production, il reste toujours une simple médiane entre pays éloignés. En fait, l'économie ne se base guère sur cette relation (13). L'Etat essaiera, parlant de l'horizon extérieur, de dominer l'intérieur, c'est-à-dire en transformant le commerce en exploitation (14) d'accumuler la richesse exclusivement extérieure. Seulement cette richesse ne deviendra point un élément productif, elle ne constitue pas une source de propriété qui répartira le domaine de la production. La logique interne de cette richesse induit que le pouvoir en place ne peut l'isoler sinon elle sera détruite.

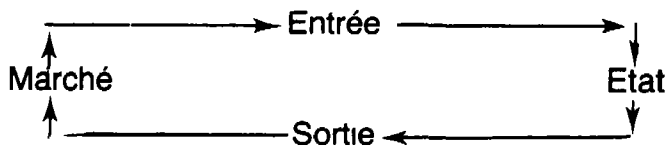
L'isolement de la richesse et l'isolement du pouvoir vont de pair

Le circuit économique:

Le circuit usuel florissant entre la trésorerie et le marché commence par la sortie des liquidités de l'Etat, c'est-à-dire que ce dernier ne collecte les impôts que pour les redistribuer de la manière qui assurerait la bonne organisation du circuit. Dans le cadre de ce circuit théorique (qui ne tient en compte que l'Etat et le marché comme acteurs) la distribution entre entrées et sorties d'une part et le

circuit économique d'autre part ne peut être faite que comme des étapes de changement et de métamorphose des capitaux «*L'argent est constamment dans un va et vient entre l'Etat et les gouvernés*». Pour cela il n'est pas erroné de commencer le circuit à partir des sorties non des entrées.

En réalité, ce circuit ne peut être opératoire que si on oppose les entrées aux out-put et le *kharaj* aux dépenses diverses.



Circuit Etat-Marché

Distribution et Equilibre.

Le *kharaj* est la source des out-put mais l'Etat-marché ne maîtrise pas l'équilibre par la violence, c'est-à-dire qu'il ne prend pas le *kharaj* par la coercition sans justification économique. L'Etat est le marché, il ne se situe pas extérieurement d'où il ne constitue guère un Etat hégémonique dévastant le marché sauf dans ses périodes de décadence.

Ainsi le *kharaj* part essentiellement du marché pour enfin y revenir dans un mouvement qui

permet l'éparpillement des richesses. Ce point est d'une importance capitale. Il dément la notion d'«*Etat consitaire*» occidentale qui présente l'Etat musulman vivant sur la collation des surplus directement et violemment. En réalité ce type d'Etat ne constitue guère en soi un mode de production spécifique mais il représente le cas de déformation de l'Etat-marché et son déclin.

L'imam Ali dans *Nahj Al-Balagha* signale l'importance des commerçants «*Ils sont la substance de*

ral, à des exigences conjoncturelles représentées par un groupe spécifique

Historiquement, l'Etat a toujours essayé de dépasser la légalité (شرع) en asservissant un quelconque cadre extérieur, en faisant une source de richesse, exclue de la société unicitaire (Afriqiya-zinj) Seulement ce dedans n'a jamais constitué une règle constante d'hégémonie au dedans ces tendances esclavagistes n'ont pas été en permanence couronnées d'un véritable succès, mais ils ont amené une rapide réparation de l'Etat et de la Communauté au lieu d'établir un modèle basé sur la domination endogène

Ibn Khaldun dans ses prolégomènes signale que

«La diminution des dons du sultan est une diminution de l'imposition La raison est que l'Etat est le grand marché du monde et c'est de lui qu'émane la substance du Umran (civilisation, peuplement) Si le sultan garde ou perd les finances et les impôts ne les affectant pas la ou ils se devaient les avoirs de son entourage diminuent d'où leurs dons -a leurs subordonnés- diminuent aussi comme leurs dépenses

L'activité marchande aura tendance à la baisse et avec elle les bénéfices de commerce, ceci implique la baisse des entrées de l'Etat par baisse des entrées du sultan L'Etat, comme nous

l'avons dit, étant le grand marché tout phénomène qui s'y passe aura des effets équivalents dans les marchés subalternes L'argent est constamment dans un va et vient entre le sultan et les gouvernes Si le sultan le thésaurise, il sera perdu pour le reste».(11)

Le marche est lié à l'Etat par deux relations

La première est que les avoirs de l'Etat constituent l'origine fondamentale de la liquidité, c'est-à-dire que l'Etat est le régulateur de la distribution L'argent passe du sultan à son entourage et le cercle s'élargit pour atteindre les cercles éloignés du centre de pouvoir La figure pyramidale de la distribution découle de la forme pyramidale du pouvoir C'est la forme historique de l'Etat répressif Cette pyramidalité constante ne produit pas de groupe spécialement coupé et indépendant de l'Ouma, ce qui pourrait détériorer le circuit de distribution et par là dépérir l'Etat Car les capitaux épargnés restent improductifs, ce que nous verrons plus tard

La deuxième: est que l'Etat remplit le rôle de gestionnaire économique en veillant sur les in-put et les out-put (sorties=à l'extérieur de l'Ouma non de l'Etat) Et même la notion de *kharaj* (tribut) de l'Ouma signifie l'harmonie entre le dedans et le dehors, celle du *kharaj* de l'Etat indique le degré d'équilibre du mode économique et le rapport de l'économique au politique

Ce dernier cas indique une autre distinction qui s'ajoute à la première Combattant / Producteur et qui concerne la richesse en elle-même puisque la distinction est faite entre la richesse en tant que domaine de production (la terre moyen de production) ou en tant que moyen de consommation. Ainsi le kharaj (10) (assimilé à un avoir de guerre) induit deux situations possibles D'une part, les gens ayant pactisé avec les musulmans restent sur leurs terres et ont tout droit d'en user, de la vendre, de la mettre en gage et d'autre part, la sauvegarde de l'unité de la terre dans le cas de sa prise par force (avant la reconciliation) La logique du kharaj assure la permanence du lien des producteurs à leurs terres tout en les distinguant des musulmans au sein de l'Ouma. C'est-à-dire qu'ils sont intégrés précisément dans le processus de la transition progressive du dehors vers le dedans

Nous avons essayé à travers ces quelques lignes économiques du dogme de découvrir la logique interne du système unicitare Pour cela nous avons laissé de côté la plupart des détails concernant le statut des personnes et de la terre

Nous avons vu que la distinction au niveau du kharaj entre combattants et producteurs premièrement; entre richesse de consommation et richesse de production est réductible au processus du passage du dehors de l'Ouma à son

dedans, c'est-à-dire parallèlement à son processus d'élargissement progressif

Nous verrons que cette logique qui repose sur des principes constants et continus du dogme est différente de la logique antagonique européenne qui ne règle pas la violence à l'intérieur mais la pratique d'une manière permanente à l'extérieur pour pouvoir arriver à régler le dedans, c'est-à-dire pour renouveler et par là, légitimer sa formation juridico-politique.

Le kharaj de l'Etat et l'Etat-marché:

L'unification du cadre social qui est au centre de la logique du système musulman limite le pouvoir de l'Etat en s'opposant à son passage à un Etat hégémonique qui domine la production ou qui entre comme partie productive ou comme base impliquant l'apparition d'une économie mixte basée sur le travail et le capital L'histoire de cet Etat montre en permanence ses essais de dominer directement en s'attaquant à la pluralité des cadres producteurs mais aussi ses échecs constants Il ne peut y avoir de groupe dominant la production de l'intérieur et réglant son circuit à partir de sa main mise sur le cadre de distribution Les lois réglant la distribution restent même autonomes face à l'évolution de la production vacillant autour du modèle légitime et ne se soumettant guère, en géné-

Mawardi traitant du passage de la terre de guerre à la terre d'Islam dit

«... La seconde procédure est qu'ils accordent que la terre leur appartient mais payent un impôt (kharaj) qui a le même statut que la dime, c'est-à-dire qu'ils en seraient exemptés par leur entrée en Islam. Ils ne payent pas la dime car la terre n'est pas reconnue comme terre d'Islam mais terre de pacte. Abu-Hanifa dit que par leur pacte leur terre devient terre d'Islam» (7)

Ce texte nous permet de dire que la distinction entre terre de pacte, terre de guerre et terre d'Islam ne répond pas à des taxinomies rigides. Essayons, avant d'exposer la logique des évolutions de la propriété de la terre, de comprendre le transfert global de la richesse : cette logique -comme nous l'avons signalé auparavant- est corollaire de la temporalité progressive de l'entrée des gens en Islam puisqu'elle est échafaudée sur le principe de la distinction entre deux cas : les combattants hostiles et les producteurs. La richesse quand elle est aux mains des non musulmans, en tant qu'ils combattent l'Islam, est prise comme butin de guerre et distribuée au dedans. Mais lorsque cette même richesse est détenue par des non musulmans qui arrivent à l'Islam sans combat, elle leur appartient de plein droit. Ce principe même est appliqué à la terre com-

me moyen de production en insistant plus sur le lien entre producteurs et leurs domaines de production d'une part et la conservation de l'unité du domaine d'autre part.

Jurisprudence sur la terre.

La terre est classée selon trois catégories au vu du mode de sa conquête

a) Terre de réconciliation que les propriétaires ont gagnée dans le processus de l'accordat avec les musulmans. Elle devient propriété publique.

b) Terre de réconciliation dont les propriétaires ont pactisé avec les musulmans sur la base d'un kharaj bien spécifique. Les personnes établies ou travaillant dessus sont considérées selon les termes de l'acte de réconciliation.

c) Terre prise par conquête directe, c'est-à-dire ayant nécessité l'emploi de la force. Ibn Sallam rapporte que pour certains docteurs cette terre est assimilée aux butins de guerre. Elle sera donc répartie selon les règles du «*Khoms* -un cinquième» 4/5 à répartir entre les participants à la conquête en question. Le cinquième restant est pour ceux signalés nommément par Dieu dans le Coran. D'autres docteurs ont postulé que c'est uniquement à l'imam des musulmans que revient la responsabilité d'une éventuelle affectation de ce type d'avoir ou de sa distribution (9).

place à leur défense et à l'invitation à se convertir à l'Islam .

b) La seconde série montre l'évolution des musulmans de la simple acceptation de l'Islam à la participation au mouvement militant et à l'appel. Cette série fait suite et complète la première

A'rabu Al-muslimin (la masse musulmane)

↓
Muhâjirûn (ayant émigré pour

↓ - *sauvegarder leur foi)*
et Mujâhidûn (combattants)

Cette évolution devient claire à partir des choix échelonnés que présente la tradition prophétique et qu'elle détermine à l'égard de l'ennemi avant le combat.

«Combattez au nom d'Allah et dans Sa voie les négateurs, Ne soyez point lâches Ne torturez point et ne tuez ni enfants ni vieillards Tes ennemis mécréants, appelle les à trois alternatives Appelle les à l'Islam puis demande leur de joindre les muhajirins (les premiers émigrés pour leur foi) Ils auront les mêmes droits et les mêmes devoirs S'ils refusent tu leur expliques que leur statut sera celui de toute la masse musulmane en droits et en devoirs mais ils n'auront pas de part des «Ghana'im» (butins de guerre).. S'ils te répondent accepte d'eux et n'entreprends rien contre eux.

S'ils rejettent combat les avec l'aide de Dieu». (5)

Ce qui est clair est que la répartition du butin est liée à la participation au *Jihad* qui forme l'articulation entre les deux séries.. Et cette suite continue dessine la logique de formation du Mode Economique et montre le transfert des richesses du dehors au dedans parallèlement à la logique de l'entrée des gens en Islam.

Ces deux chaînes (séries) se rencontrent comme le montre la séquence suivante:

Dar Harb (territoire de guerre)

↓
Dar 'Ahd (Terre de pacte)

↓
Dar Sulh (Terre de reconciliation)

↓
Dar Islam (Terre d'Islam)

Ces territoires sont continues et entrecoupés et même au niveau dogmatique, leurs limites sont floues et divergeantes Ces divergences partent du fait que les différentes interprétations s'adaptent pour chacune à un moment du changement

Dans ce sens, le dogme ne constitue en aucun cas des postulats typologiques basés sur une logique binaire antinomique coupant l'homme de sa profondeur historique Esclaves/Libres Dedans/Dehors Civilisation/Barbarie

Cette même logique qui a caractérisé la pensée des siècles des «lumières» européennes, marxisme -un peu plus tard- compris

fle pas. Ces postulats spécifient les butins licites (*Halál*) et illicites (*Harám*), et les principes de distributions des avoirs. Ainsi la violence est indissociable de la cohésion du mode socio-économique

C'est vrai qu'elle précède ce dernier mais la logique du système nous montre comment cette violence disparaît progressivement de la manière dont s'effectue la transition de «*Dar-Harb*. Territoire de guerre» à «*Dar Islam* Terre d'Islam». Cette transition est continue sans couper le présent du passé et ne trouvant pas ses bases dans des propositions binaires exclusives Cette continuité nous informe sur une Ouma qui intègre son dehors suivant une procédure dogmatique unique C'est à dire qu'elle n'asservit pas ce dehors et en même temps elle ne l'exclue pas dans un cadre ou une réserve sur lesquelles s'exercerait une violence continue.

La transformation progressive de la violence en une cohésion et son élimination par l'unification de l'exogène et de l'endogène est en fait d'une importance capitale pour comprendre l'inadéquation entre la logique Islamique unificatrice et la logique du mode greco-européen que nous étudierons après Cette continuité temporelle paraît à travers deux séries terminologiques

a) la première détermine les états progressifs suivant lesquels les non musulmans deviennent musulmans

Mecréants (*Mushrikun*)

Gens de guerre ('*Ahl-Harb*)

Gens de pacte ('*Ahl-'Ahd*)

Gens du Livre ('*Ahl-Dimma*)

Musulmans

Mâwardi dit.«... Les gens du pacte doivent payer la dime une seule fois par an... Ils ont droit d'exiger l'assurance sur leurs biens et sur leurs personnes; et ils peuvent résider quatre mois en territoire d'Islam sans payer de dime; Mais pour la durée d'une année ils sont tenus de la payer Pour une période intermédiaire -c'est-à-dire entre quatre mois et un an il y a différend entre les docteurs. » (4)

Le moteur du changement est le remplacement de la violence guerrière par la différenciation juridique à travers des tas d'équilibres exemple les gens de pacte ne paient pas la dime comme les gens du Livre mais les musulmans ne sont pas tenus de les défendre. Il se pourrait que les gens de pacte soient assujetés, suivant l'acte de reconciliation, à des conditions qui les différencient des musulmans sans que leurs cas soient similaires aux gens du Livre.

La guerre avec les gens du pacte ne s'arrête -par principe- que momentanément ce qui n'est pas le cas des gens du Livre. C'est que la régulation de la violence directe vis-à-vis de ces derniers qui sont les plus proches de l'Islam laisse

constantes emmagasinées au sein de la communauté qui détient la légitimité (1) et qui essaie de les rendre pratiques face à la pénétration occidentale.

Juste après, nous traitons des origines de cette pénétration dans le «Mode Sociologique» occidental (Comprendre mode de vie, conception et pratique de la sociabilité et de l'altérité...). Nous y voyons la matérialisation d'un déséquilibre général qui ne deviendra apparent que comparé au mode de vie unitaire. La pensée occidentale en général, et la marxiste par excellence, a camouflé ce déséquilibre en transformant la dépendance de l'orient en un progrès historique et la violence en une cohésion interne. Un autre masque européen pour asservir l'orient. Il était essentiel -en vue de la reconstitution de la conscience et la riposte à cette corrosivité- de revoir la pensée qui fût pour nous un modèle... Pour en elcitra tec tmematon alec ne dépassera pas les questions premières; préliminaires mais nécessaires à une remise en question critique et globale.

KHARAJ AL-OUmma TRIBUT DE LA COMMUNAUTE LA FORMATION DU MODE ECONOMIQUE

Un groupement communautaire(2) a, à l'aube de l'histoire Islamique entrepris de former un domaine économique complet en se confrontant aux byzantins, aux Sas-

sanides et en se liant aux paysans. Une liaison dont la logique se dessine comme la structure d'élargissement des frontières de l'Ouma; c'est à dire impliquant une dynamique du dedans et du dehors.

L'imam Ibn Sallam rapportait dans son traité *«Al-Amwal»* que *«Le prophète a écrit à Héraclius roi de Byzance ...«Je t'invite à l'Islam. Si tu acceptes tu sera comme tout musulman en droits et en devoirs Si tu refuses tu auras à payer la dime Et n'empêche pas les paysans d'adhérer à l'Islam »* Ibn Sallam explique que le prophète en parlant des paysans voulait dire les sujets de son royaume globalement car pour les arabes *«Tous les 'ajam -non arabes- sont des paysans»*(3)

Cet exégèse nous met devant le mouvement varié du signifié des postulats suivant le processus d'élargissement de l'aire de l'Ouma. Ainsi si les paysans pour les arabes étaient les non arabes, l'Islam-distingue entre non arabes et paysans en éliminant le pouvoir des premiers et en intégrant les seconds

La relation ainsi décrite entre un dedans -les musulmans- et un dehors -les non musulmans- est nécessairement une relation de violence entre les musulmans et les *«Ahl-Harb»* (non musulmans, hostiles à l'Islam). Seulement cette violence en Islam est délimitée et déterminée par les postulats du *Char'* (légalité et légitimité) qui la guide, surveille mais ne camou-

La Science économique occidentale à la lumière de l'économie Islamique

Nazir JAHEL *

La pensée contemporaine approche l'économie Islamique à partir du modèle occidental. Qu'en serait-il si le schéma est inversé? Ou plutôt si l'économie musulmane unitaire est prise comme modèle théorique pour comprendre le réel?

L'Etat «moderne» ne paraîtra pas comme une défiguration de l'Etat historique uniquement, il sera même patent que le modèle occidental (capitaliste ou socialiste) ne pourra être compris qu'en étant une **perturbation** au sein de la continuité unitaire. Alors le marxisme **paraîtra** comme illusion dans la mesure où simultanément il imagine la Société Européenne héritière de l'histoire orientale et camoufle derrière le postulat d'une harmonie de l'évolution historique interne la profonde perturbation que représente le Mode de Production Capitaliste et de l'**antagonisme** cor-

rosif résultat de la séquence

Unification de l'Europe → Unification du marché capitaliste mondial → Unification du monde

Cet article part de l'idée de l'unicité en Islam pour analyser le modèle économique aux niveaux théorique et historique pour essayer d'échafauder la conception de «*Kharaj Al-Oumma-Tribut de la communauté*» comme introduction à la compréhension de la formation du Mode Economique. A partir de la notion de «*Kharaj Addawla-Tribut de l'Etat*» on déduira le circuit économique en situant la place économique de l'Etat.

Cette partie comportera des détails préliminaires mais nécessaires pour éclaircir les principes du modèle unitaire et ses structures

* Dr N JAHEL, professeur à l'Université Libanaise, Beyrouth

sion tend à devenir destructeur et inhumain. Tous deux doivent s'unir en vue de l'épanouissement spirituel de l'humanité.

Cependant, le véritable objet de la prière est réalisé de façon plus satisfaisante lorsque l'acte de la prière est effectué en commun. L'esprit de toute prière réelle est social. L'ermite lui-même abandonne la société des hommes dans l'espoir de trouver, dans une demeure solitaire, la compagnie de Dieu. Une congrégation est une association d'hommes, animés des mêmes aspirations, qui se concentrent sur un objet unique et s'offrent, dans leur for intérieur, à l'action d'une impulsion unique. C'est une vérité psychologique que l'association multiplie la puissance de perception de l'homme normal, rend son émotion plus profonde, et donne à sa volonté un dynamisme qu'il ignore en tant qu'individu isolé. En vérité, envisagé comme phénomène psychologique, la prière est encore un mystère, car la psychologie n'a pas encore découvert les lois qui concernent le rehaussement de la sensibilité humaine dans un état d'association. Dans l'Islam, toutefois, cette socialisation de l'illumination spirituelle au moyen de la prière en commun est particulièrement intéressante. Si nous passons de la prière quotidienne de la congrégation à la cérémonie annuelle autour de la mosquée centrale de la Mecque, nous pouvons aisément nous rendre compte combien l'institution islamique du culte tend graduellement à élargir la sphère de l'association humaine.

La prière, qu'elle soit individuelle ou commune, est donc l'expression du désir ardent que l'homme éprouve en lui de recevoir une réponse dans le terrifiant silence de l'univers. C'est un processus unique de découverte par lequel l'égo qui cherche s'affirme au moment même de sa propre négation, découvrant ainsi sa valeur personnelle et sa justification en tant que facteur dynamique dans la vie de l'univers. Conforme à la psychologie de l'attitude mentale dans la prière, la forme de culte dans l'Islam symbolise à la fois l'affirmation et la négation.

ticisme Néo-platonicien -qu'il soit Chrétien ou Musulmane peut satisfaire l'esprit moderne: celui-ci, avec ses habitudes de pensée concrète, réclame une vivante et concrète expérience de Dieu. Et l'histoire de l'humanité montre que l'attitude d'esprit incarnée dans l'acte d'adoration est la condition d'une telle expérience. En fait, la prière doit être envisagée comme un complément nécessaire de l'activité intellectuelle de l'observateur de la Nature. L'observation scientifique de la Nature nous maintient en contact étroit avec le comportement de la Réalité et donne ainsi à notre perception interne une plus grande acuité, lui permettant d'en avoir une vision plus profonde. Je ne puis m'empêcher ici de citer un passage magnifique dans lequel le poète mystique Rumi décrit la quête mystique de la Réalité.

(«Le livre du Soufi n'est pas composé d'encre et de lettres: ce n'est qu'un cœur blanc comme la neige. La possession du savant ce sont des marques de plumes. Quelle est la possession du Soufi? -des marques de pas. Le Soufi suit la piste du gibier comme un chasseur: il voit les traces du daim musqué et suit l'empreinte de ses pas. Pendant un temps, les traces du daim sont pour lui un indice sûr, mais ensuite c'est la glande musquée du daim qui le guide. Faire une étape guidé par l'odeur de la glande musquée vaut mieux que cent étapes à suivre les traces dans une course vagabonde ») En vérité, toute quête de connaissance est une forme de prière. L'observateur de la Nature est une sorte de chercheur mystique dans l'acte de la prière. Bien qu'à présent il suive seulement les empreintes de pas du daim musqué et limite ainsi modestement sa méthode de recherche, sa soif de connaissance doit sûrement un jour l'amener au point où le parfum du musc est un meilleur guide que les empreintes du daim. Cela seul accroîtra son pouvoir sur la Nature et lui donnera cette vision de l'infini total que la philosophie cherche mais ne peut trouver. La vision sans le pouvoir amène bien l'élévation morale; mais ne peut produire de culture durable. Le pouvoir sans la vi-

que je m'efforcerai de découvrir le sens de la prière. Et ce point de vue est parfaitement justifiable si l'on considère la raison ultime de la prière.

L'acte de la prière, en tant qu'il tend vers la connaissance, ressemble à la réflexion. Cependant, dans son état le plus élevé, la prière est bien plus qu'une réflexion abstraite. De même que la réflexion, c'est aussi un processus d'assimilation, mais le processus de l'assimilation, dans le cas de la prière, est une concentration sur soi, et acquiert ainsi une puissance inconnue de la pensée pure. Dans la pensée, l'esprit observe et suit l'opération de la Réalité; dans l'acte de la prière, il abandonne sa démarche lente à la recherche de l'université, et s'élève plus haut que la pensée afin de saisir la Réalité elle-même et de participer de façon consciente à Sa vie. Il n'y a en cela rien de mystique. La prière, en tant que moyen d'illumination spirituelle, est un acte vital normal grâce auquel la petite île de notre personnalité découvre tout à coup qu'elle est placée dans un plus grand tout de vie. N'allez pas penser que je parle d'auto-suggestion. L'auto-suggestion n'a rien à voir avec l'ouverture des sources de vie cachées dans les profondeurs du moi humain. A la différence de l'illumination spirituelle, laquelle apporte une puissance neuve en modelant la personnalité humaine, l'auto-suggestion ne laisse après elle aucun effet vital permanent. Je ne parle pas non plus d'un moyen de connaissance spécial et occulte. Tout ce que je désire, c'est de fixer votre attention sur une expérience humaine réelle, ayant derrière elle une histoire et devant elle un avenir. Sans doute le mysticisme a-t-il révélé de nouvelles «régions» du moi, en faisant de cette expérience une étude spéciale. Sa littérature est illuminante; cependant, sa phraséologie stéréotypée, façonnée par les formes de pensée d'une métaphysique vieillie, possède plutôt un effet paralysant sur l'esprit moderne. La quête d'un rien sans nom, telle qu'elle apparaît dans le mys-

l'Etat est seulement un effort en vue d'actualiser le spirituel dans une organisation humaine. Mais, en ce sens, tout Etat qui n'est pas fondé sur la simple domination et qui vise à la réalisation de principes idéaux est théocratique.

La Prière et la Connaissance

La philosophie est une vision intellectuelle des choses, et comme telle ne tient pas à aller au delà d'un concept qui peut réduire toute la riche diversité de l'expérience en un système. Elle voit la Réalité pour ainsi dire de loin. La Religion recherche un contact plus étroit avec la Réalité. L'une est théorie, l'autre est expérience vivante, association, intimité. Afin de réaliser cette intimité, la pensée doit s'élever au-dessus d'elle-même, et trouver son accomplissement dans une attitude d'esprit que la religion dénomme prière. -l'une des dernières paroles prononcées par le Prophète de l'Islam

Je vous ai maintenant expliqué comment il est possible philosophiquement de justifier la conception islamique de Dieu. Mais, ainsi que je vous l'ai déjà dit, l'ambition religieuse s'élève plus haut que l'ambition de la philosophie. La religion ne se contente pas des seuls concepts, elle recherche une connaissance plus approfondie, une association plus intime avec l'objet de sa quête. Le moyen de réaliser cette association, c'est l'acte d'adoration ou la prière que couronne l'illumination spirituelle. Cependant, l'acte d'adoration affecte différemment des genres de conscience différente. Dans le cas de la conscience prophétique, il est principalement créateur; c'est-à-dire qu'il tend à créer un monde éthique nouveau dans lequel le Prophète met pour ainsi dire à l'épreuve de l'expérience ses révélations.

Dans le cas de la conscience mystique, il est principalement cognitif. C'est de ce point de vue de la connaissance

Ce point est d'une portée extrêmement vaste, et l'élucider pleinement nous entraînerait à une discussion hautement philosophique. Qu'il nous suffise de dire que cette vieille erreur est née de la division de l'unité de l'homme en deux réalités distinctes et séparées qui ont, en quelque manière, un point de contact, mais qui sont par essence opposées l'une à l'autre. Mais la vérité c'est que la matière c'est l'esprit sous le rapport espace-temps. L'unité appelée homme est un corps lorsque vous le regardez agir à l'égard de ce que nous nommons le monde extérieur; il est esprit ou âme lorsque vous le considérez agissant à l'égard du but ultime et de l'idéal de cet agir. L'essence de «Tawhîd» en tant qu'idée-force est l'égalité, la solidarité et la liberté. L'Etat, du point de vue islamique, est un effort en vue de transformer ces principes idéaux en forces spatio-temporelles, une aspiration pour les mettre en œuvre dans une organisation humaine déterminée. C'est en ce sens seul que l'Etat, en Islam, est une théocratie, non pas au sens où il est dirigé par un représentant de Dieu sur terre qui peut toujours arbitrer sa volonté despotique derrière une infailibilité supposée. Les critiques de l'Islam ont perdu de vue cette importance considérable. La Réalité ultime, selon le Quran, est spirituelle, et sa vie consiste en son activité temporelle. L'esprit trouve ses opportunités dans le naturel, le matériel, le profane. Tout ce qui est profane est donc sacré dans les racines de son être. Le plus grand service que la pensée moderne ait rendu à l'Islam, et en fait à toute religion, consiste en sa critique de ce que nous appelons matériel ou naturel -critique qui révèle que ce qui est simplement matériel n'a pas de substance jusqu'à ce que nous découvrons qu'il est enraciné dans le spirituel. Il n'existe rien de semblable à un monde profane. Toute cette immensité de matière constitue un champ d'action pour que l'esprit y prenne conscience de lui-même. Tout est sacré. Ainsi que le dit magnifiquement le Prophète. «Cette terre tout entière est une mosquée». Selon l'Islam,

peuple, c'est la formation d'individus pleinement conscients d'eux-mêmes. Seuls de tels individus révèlent les profondeurs de la vie. Ils découvrent de nouveaux standards à la lumière desquels nous commençons à voir que notre milieu n'est pas entièrement inviolable et qu'il est nécessaire d'en opérer la révision. La tendance à une organisation trop poussée, due à un faux respect du passé, tel qu'il se manifeste chez les légistes de l'Islam au XII^e siècle et plus tard, était contraire aux implusions les plus profondes de l'Islam, et, en conséquence, déclencha la puissante réaction d'Ibn-Taimiyya, l'un des écrivains et prédicateurs les plus infatigables de l'Islam, qui naquit en 1263, cinq ans après la destruction de Bagdad.

Ibn-Taimiyya fut élevé dans la tradition Hanbalite. Revendiquant pour lui-même la liberté d'Ijtihad, il se révolta contre la finalité tranchante des écoles et revint aux premiers principes afin de prendre un nouveau départ. Comme Ibn-Hazm, fondateur de l'école Zahiri de Droit, il rejeta le principe Hanafite de raisonnement par analogie et Ijma, tel que l'entendaient les anciens légistes, car il pensait que le conformisme était la base de toute superstition.

Dans l'Islam, le spirituel et le temporel ne sont pas deux domaines distincts, et la nature d'un acte, quelque temporelle que soit sa portée, est déterminée par l'attitude d'esprit avec laquelle il est exécuté. C'est l'invisible «arrière-plan» mental de l'acte qui détermine, en dernier ressort, son caractère. Un acte est temporel ou profane s'il est effectué dans un esprit détaché de l'infinie complexité de vie qui lui est sous-jacente, il est spirituel s'il est inspiré de cette complexité. Dans l'Islam, c'est la même réalité qui apparaît comme Eglise, regardée sous un certain angle, et comme Etat, vue d'un autre. Il n'est pas vrai de dire que l'Eglise et l'Etat sont deux côtés ou aspects de la même chose. L'Islam constitue une seule réalité défiant l'analyse, qui est l'un ou l'autre selon que varie notre point de vue.

et contrainte sur le plan spéculatif, il attira et finalement absorba les meilleurs esprits de l'Islam. L'état musulman fut ainsi généralement laissé aux mains des médiocrités intellectuelles; et les masses sans discernement de l'Islam, n'ayant pas pour les guider de personnalités de plus grande envergure, ne trouvèrent de sécurité qu'en suivant aveuglément les écoles.

3° Par là-dessus, se produisit la destruction de Bagdad, -centre de la vie intellectuelle musulmane- au milieu du XIII^e siècle. Ceci était en vérité un coup très dur, et tous les historiens contemporains de l'invasion des Tartares décrivent la mise à sac de Bagdad avec un pessimisme à peine déguisé quant à l'avenir de l'Islam. Par crainte d'une désintégration plus grande, crainte qui n'était que naturelle à une telle époque de déclin politique, les penseurs conservateurs de l'Islam concentrèrent tous les efforts sur un seul point maintenir une vie sociale uniforme pour le peuple, en excluant jalousement toutes innovations dans la loi de Shari'at telle qu'elle était exposée par les premiers docteurs de l'Islam. L'idée qui les guidait, c'était l'ordre social, et il n'y a pas de doute qu'ils aient eu en partie raison, parce que l'organisation contrebalance dans une certaine mesure les forces de décadence. Mais ils ne se rendirent pas compte, et nos Ulemas modernes ne se rendent pas non plus compte, que le sort ultime d'un peuple ne dépend pas tant de l'organisation que de la valeur et du pouvoir des individus. Dans une société trop organisée, l'individu est écrasé. Il gagne toute la richesse de la pensée sociale qui l'entoure, mais il perd sa propre âme. Ainsi, un respect erroné pour l'histoire passée et sa résurrection artificielle ne constitue pas le remède du déclin d'un peuple. «Le verdict de l'histoire», comme l'a dit de façon heureuse un écrivain moderne, «est que les idées usées ne sont jamais venues au pouvoir chez un peuple qui les avait usées». Le seul pouvoir effectif pour contrecarrer les forces de décadence dans un

réservée aux fondateurs des écoles, 2° L'autorité relative, qui doit être exercée dans les limites d'une école particulière, et 3°, l'autorité spéciale afférente à la détermination de la loi applicable à un cas précis que les fondateurs ont laissé non résolu. Dans cet article, je ne m'occuperai que du premier degré d'Ijtihad, c'est-à-dire l'autorité complète dans la législation. La possibilité théorique de ce degré d'Ijtihad est admise par les Sunnis, mais dans la pratique elle a toujours été niée, et cela dès la fondation des Ecoles, attendu que l'idée de complet «Ijtihad» est entourée de conditions qui sont à peu près irréalisables en un individu. Une telle attitude semble extrêmement étrange dans un système juridique basé principalement sur les assises fournies par le Quran, lequel incarne une vision essentiellement dynamique de la vie. C'est pourquoi il nous est nécessaire, avant d'aller plus loin, de découvrir les causes de cette attitude intellectuelle qui a pratiquement réduit le Droit de l'Islam à l'immobilité. Certains écrivains européens pensent que ce caractère stationnaire du Droit islamique est dû à l'influence des Turcs. C'est là une idée tout à fait superficielle, car les écoles juridiques de l'Islam ont été finalement établies bien longtemps avant que l'influence turque se fasse sentir dans l'histoire de l'Islam. Les véritables causes, selon moi, sont les suivantes :

1° Nous sommes tous familiers avec le mouvement rationaliste qui apparut dans l'«Eglise» d'Islam au début des Abbassides, et avec les âpres controverses qu'il engendra. Prenez par exemple le seul point de controverse important entre les deux camps -le dogme conservateur de l'éternité du Quran. Les rationalistes le niaient, parce qu'ils pensaient que c'était là seulement une autre forme de l'éternité de la parole, en revanche, les penseurs conservateurs auxquels les derniers Abbassides, craignant les conséquences politiques du rationalisme, donnèrent leur plein appui, étaient d'avis qu'en niant l'éternité du Quran les rationalistes minaient les fondements mêmes de la société musulmane.

Nazzâm, par exemple, rejetait pratiquement les traditions, et déclarait ouvertement qu'Abu Huraira était un rapporteur indigne de foi. Ainsi en partie à cause d'une incompréhension des raisons dernières du rationalisme, et en partie à cause de la pensée dénuée de contrainte de certains rationalistes, les penseurs conservateurs regardaient ce mouvement comme une forme de désintégration, et le considéraient comme un danger pour la stabilité de l'Islam en tant que régime social. Leur principal but était donc de préserver l'intégrité sociale de l'Islam, et pour ce faire, le seul moyen qui leur était offert consistait à utiliser la force obligatoire de Shari'at, et de rendre la structure de leur système juridique aussi stricte que possible

2° La naissance et la croissance du Soufisme ascétique, qui développa graduellement, sous des influences d'un caractère non-islamique, un côté purement spéculatif, est dans une large mesure responsable de cette attitude. Sur le plan purement religieux, le Soufisme favorisa une sorte de révolte contre les arguties verbales de nos premiers docteurs. Le cas de Sufyân Thaurî en est un exemple. C'était l'un des esprits juridiques les plus fins de son époque, et il fut presque le fondateur d'une école de Droit, mais comme il possédait une spiritualité intense, les subtilités desséchées des légistes contemporains le menèrent au Soufisme ascétique. Sur le plan spéculatif, qui se développa plus tard, le Soufisme est une forme de libre-pensée et s'allie au rationalisme. L'importance qu'il accordait à la distinction entre zâhhir et bâtin (apparence et réalité) donna naissance à une attitude d'indifférence à l'égard de tout ce qui s'applique à l'apparence et non à la Réalité

Cet esprit de détachement total des choses de ce monde, dans le Soufisme ultérieur, obscurcit la vision, par les hommes, d'un aspect très important de l'Islam en tant que régime social; et comme il ouvrait les perspectives de pensée libre

principes éternels pour régler sa vie collective; car l'éternel nous fait prendre pied dans le monde du changement perpétuel. Mais les principes éternels, lorsqu'on les envisage comme devant exclure toutes possibilités du changement qui, selon le Quran, est l'un des plus grands «signes» de Dieu, tendent à immobiliser tout ce qui est essentiellement mobile dans sa nature. L'échec de l'Europe dans la science politique et sociale illustre le premier principe, l'immobilité de l'Islam durant les 500 dernières années illustre le second. Quel est donc le principe du mouvement dans la structure de l'Islam? Ceci est connu sous le nom de «Ijtihad».

Ce mot signifie littéralement faire des efforts. Dans la terminologie de la loi islamique, il signifie s'efforcer en vue de formuler un jugement indépendant sur une question légale. Je pense que cette idée a son origine dans un verset bien connu du Quran -«et à ceux qui s'efforcent Nous montrons Notre voie» Nous la trouvons ébauchée d'une façon plus précise dans une tradition du saint Prophète. On rapporte que lorsque Ma'ad fût nommé chef du Yemen, le Prophète lui demanda comment il déciderait des affaires qui lui seraient soumises. «Je jugerai des affaires selon le Livre de Dieu», dit Ma'ad- «Mais si le Livre de Dieu ne contient rien pour vous guider?» -«Alors, j'agirai selon les précédents du Prophète de Dieu». -«Mais si les précédents ne vous sont d'aucun secours?» -«Alors je m'efforcerai de former mon propre jugement».- L'étudiant de l'histoire de l'Islam, cependant, se rend bien compte qu'en raison de l'expansion politique de l'Islam une pensée juridique systématisée devint une nécessité absolue. Les premiers docteurs de la Loi, d'origine arabe aussi bien que non-arabe, travaillèrent sans relâche jusqu'à ce que toute la richesse de pensée juridique accumulée ait trouvé une expression définitive dans les Ecoles de Droit. Ces Ecoles de Droit reconnaissent trois degrés d'Ijtihad: 1° L'autorité complète dans la législation, laquelle est pratiquement

connaissants». Une interprétation critique de la succession temporelle telle qu'elle est révélée en nous-mêmes nous a amenés à une notion de la Réalité Ultime comme durée pure dans laquelle la pensée, la vie et le but s'entreprennent pour former une unité organique.

Islam comme projet de politique culturelle

En tant que mouvement culturel, l'Islam rejette l'ancienne conception statique de l'univers et adopte une vision dynamique. En tant que système émotionnel d'unification, il reconnaît la valeur de l'individu comme tel, et n'accepte pas les liens du sang comme fondement de l'unité humaine. Les liens du sang signifient l'enracinement. La recherche d'un fondement purement psychologique de l'unité humaine ne devient possible que si l'on se rend compte que toute vie humaine est d'origine spirituelle. Une telle conception crée de nouveaux loyalismes, sans aucun cérémonial pour les maintenir en vie, et permet à l'homme de s'émanciper de la terre.

La nouvelle culture trouve le fondement d'une unité mondiale dans le principe de «Tawhîd». L'Islam, du point de vue politique, est seulement le moyen pratique de faire de ce principe un facteur vivant dans la vie intellectuelle et émotionnelle de l'humanité. Il réclame la fidélité envers Dieu, non envers les trônes. Et comme Dieu est l'ultime base spirituelle de toute vie, la fidélité envers Dieu représente de fait, la fidélité de l'homme envers sa propre nature idéale. Le fondement ultime de toute vie, tel que le conçoit l'Islam, est éternel et se révèle dans la variété et le changement. Une société fondée sur une telle conception de la Réalité doit concilier, dans sa vie, les catégories de la permanence et du changement. Elle doit posséder des

destinée -terme qui a fait l'objet de tant de méprises aussi bien dans le monde islamique qu'en dehors de lui. La destinée, c'est le temps considéré comme antérieur à la manifestation de ses possibilités. C'est le temps libéré du réseau de l'enchaînement causal- caractère schématique que lui impose la compréhension logique. En un mot, c'est le temps senti, et non pensé ou calculé.

.

Le processus du monde, ou le mouvement de l'univers dans le temps, est certainement dépourvu de but -si par but nous entendons une fin prévue, une destination fixe éloignée vers laquelle la création tout entière se dirige. Douer le processus du monde d'un but, dans cette acception du terme, c'est le dépouiller de son originalité et de son caractère créateur. Ses fins sont l'achèvement d'une évolution, ce sont des fins à venir et non préméditées nécessairement. Un processus temporel ne peut être conçu comme une ligne déjà tracée- l'actualisation de possibilités offertes. Il se dirige vers une fin seulement en ce sens qu'il est de caractère sélectif, et parvient à une sorte d'accomplissement dans le présent en préservant et complétant le passé. A mes yeux, rien n'est plus loin de la conception quranique que l'idée que l'univers est la réalisation dans le temps d'un plan préconçu. Ainsi que je l'ai déjà indiqué, l'univers, suivant le Quran, est susceptible de s'accroître. C'est un univers qui grandit; et non pas un produit déjà achevé qui a quitté la main de son auteur dans des temps reculés, et se trouve maintenant- étendu dans l'espace comme une masse de matière inerte sur quoi le temps n'agit en rien, et qui en conséquence n'est rien.

Nous sommes maintenant en mesure, je l'espère, de comprendre la signification du verset: «Et c'est Lui qui a ordonné que la nuit et le jour se succèdent l'un à l'autre pour ceux qui désirent penser à Dieu ou désirent être re-

Si nous considérons de l'extérieur le mouvement incarné dans la création, c'est-à-dire si nous le saisissons intellectuellement, c'est un processus durant des milliers d'années; car un jour divin, dans la terminologie du Quran, comme dans celle de l'Ancien Testament, est égal à 1.000 années. Vu sous un autre angle, le processus de la création, qui dure des milliers d'années, est un seul acte indivisible, «rapide comme un clin d'œil». Il est, néanmoins, impossible d'exprimer cette expérience intérieure de la durée pure en mots, car le langage est modelé sur le temps physique de notre moi actif quotidien. Peut-être un exemple rendra-t-il ceci plus clair. D'après la Physique, la cause de notre sensation du rouge est la rapidité du mouvement ondulatoire dont la fréquence est de 400 billions par seconde. Si nous pouvions observer, de l'extérieur, cette formidable fréquence et la compter à la cadence de 2 000 par seconde, ce qui est supposé constituer la limite de la perceptibilité de la lumière, il nous faudrait plus de 6 000 ans pour terminer l'énumération. Cependant, dans un acte de perception mentale unique et instantané, l'on retient une fréquence de mouvement ondulatoire qui est pratiquement incalculable. C'est ainsi que l'acte mental transforme la succession en durée. Le moi connaissant corrige donc, plus ou moins, le moi actif, attendu qu'il opère une synthèse de tous les «ici» et «maintenant» -ces petits changements spatiaux et temporels, indispensables au moi actif- et les transforme en la plénitude cohérente de la personnalité. Le temps pur, tel que le révèle une analyse plus profonde de notre expérience consciente, n'est donc pas une enfilade d'instantanés séparés et réversibles; c'est un tout organique dans lequel le passé n'est pas laissé en arrière, mais se meut de concert avec le présent, et agit sur lui. Et l'avenir lui est donné, non pas comme se trouvant devant, et ayant néanmoins à être parcouru; il n'est donné qu'au sens où il est présent dans sa nature comme libre possibilité. C'est le temps considéré comme tout organique que le Quran appelle «Taqdir», ou la

centre intérieur de l'expérience. Dans le processus vital cet ego plus profond, les états de conscience se fondent uns dans les autres. L'unité du moi connaissant est semblable à l'unité du germe dans lequel les expériences de ses ancêtres individuels existent, non pas en tant que pluralité, mais comme une unité dans laquelle chaque expérience pénètre le tout. Il n'y a pas de distinction numérique des états dans la totalité de l'ego: la multiplicité de ses éléments est, à la différence de ceux du moi actif, entièrement qualitative. Il y a là changement et mouvement, mais ce changement et ce mouvement sont indivisibles, leurs éléments s'en-pénétrant et sont d'un caractère différent absolument de la succession temporelle. Il semble que le temps du moi connaissant soit un «présent» unique que le moi actif, dans son commerce avec le monde spatial, divise en une série de «présents» comme des perles sur un fil. C'est donc là la durée pure, non affectée par l'espace. Le Quran, avec sa simplicité caractéristique, fait allusion aux aspects successifs et non-successifs de la durée dans les versets suivants:

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ

Et mets ta confiance en Lui qui vit et ne meurt pas, et célèbre Sa louange à Lui qui en six jours créa les Cieux et la terre, et ce qui est entre eux, puis monta sur Son Trône, le Dieu de Miséricorde

(25:59)

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ

Nous avons créé toutes choses avec une destinée fixée. Notre ordre ne fut qu'un seul, rapide comme un clignement d'œil

(54:50)

ments, volitions, représentations, voilà les modifications entre lesquelles mon existence se partage, et qui la colorent tour à tour. Je change donc sans cesse.»(1). Ainsi, il n'y a rien de statique dans ma vie intérieure; tout est mouvement constant, flux incessant d'états, écoulement perpétuel où ne sont ni trêve ni repos. Un changement constant, cependant, ne se conçoit pas en dehors du temps. Par analogie avec notre expérience intérieure, l'existence consciente signifie donc la vie dans le temps. Une vue plus pénétrante de la nature de l'expérience consciente révèle, toutefois, que le soi dans sa vie intérieure se meut du centre vers l'extérieur. Il a, pour ainsi dire, deux côtés, que l'on pourrait désigner comme le moi «connaissance» et le moi agissant. Du côté actif, il entre en relation avec ce que nous dénommons monde de l'espace. Le moi actif est le sujet de la psychologie associationniste -c'est le «moi» pratique de la vie quotidienne dans ses rapports avec l'ordre extérieur des choses qui déterminent nos états passagers de conscience et donnent à ces états leur propre caractéristique spatiale d'isolement mutuel. Le soi vit, ici, en dehors de lui-même, pour ainsi dire, et tout en conservant son unité en tant que totalité, se révèle comme n'étant rien de plus qu'une série d'états spécifiques et par conséquent dénombrables. Le temps dans lequel vit le soi actif est donc le temps dont nous parlons comme étant long ou court. Il est à peine possible de le distinguer de l'espace. Nous ne pouvons le concevoir que comme une ligne droite composée de points spatiaux extérieurs les uns par rapport aux autres comme autant d'étape d'un voyage. Mais le temps, ainsi considéré, n'est pas, pour Bergson, le temps véritable. L'existence dans un temps spatialisé est une existence falsifiée. Une analyse plus approfondie de l'expérience consciente nous révèle ce que j'ai appelé l'aspect connaissant du moi. Etant donné notre absorption dans l'ordre extérieur des choses, nécessitée par notre situation présente, il est extrêmement difficile d'avoir un aperçu du moi connaissant et il nous devient ainsi complètement étranger. C'est seulement dans les moments de méditation profonde, lorsque le moi actif est en suspens, que nous plongeons dans notre moi profond et atteignons

وَلَهُ اخْتَلَفَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

Et c'est de Lui que vient l'alternance de la nuit et du jour

(23:80)

Il existe une autre série de versets qui, indiquant la relativité de notre computation du temps, suggère ainsi la possibilité de niveau de conscience inconnus; mais je me contenterai d'étudier l'aspect familier, et cependant profondément significatif, de l'expérience auquel il est fait allusion dans les versets cités ci-dessus. Parmi les représentants de la pensée contemporaine, Bergson est le seul penseur qui se soit livré à une étude approfondie du phénomène de la durée dans le temps. Je vais d'abord vous expliquer brièvement sa conception de la durée, et vous montrerai ensuite l'insuffisance de son analyse, afin de faire ressortir pleinement ce qu'implique une conception plus complète de l'aspect temporel de l'existence. Le problème ontologique qui se présente à nous est celui de savoir comment définir la nature ultime de l'existence. Que l'univers persiste dans le temps est un fait certain. Néanmoins, étant donné qu'il est extérieur à nous, il est possible d'être sceptique au sujet de son existence. Afin de saisir pleinement la signification de cette persistance dans le temps, nous devons être en mesure d'étudier un cas d'existence privilégié qui soit absolument hors de question et nous procure en outre l'assurance d'une vision directe de la durée. Or, ma perception des choses qui s'offrent à moi est superficielle et extérieure; mais ma perception de mon propre moi est intérieure, intime et profonde. Il s'ensuit donc que l'expérience consciente est ce cas privilégié d'existence dans lequel nous sommes en contact absolu avec la Réalité, et l'analyse de ce cas privilégié est susceptible de faire la lumière sur la signification ultime de l'existence. Qu'est-ce que je trouve, quand je fixe mon regard sur ma propre expérience consciente? Suivant Bergson: «Je passe d'état en état. J'ai chaud ou j'ai froid, je suis gai ou je suis triste, je travaille ou je ne fais rien, je regarde ce qui m'entoure ou je pense à autre chose. Sensations, senti-

EXTRAITS CHOISIS

IQBAL

Espace-temps

Le Professeur Whitehead décrit l'univers non comme quelque chose de statique, mais comme une structure d'événements possédant le caractère d'un flux créateur continu. Cette qualité du passage de la nature dans le temps est peut-être l'aspect le plus important de l'expérience, sur lequel le Quran met tout particulièrement l'accent et qui, comme j'espère pouvoir le montrer par la suite, offre le meilleur indice quant à la nature ultime de la Réalité. J'ai déjà attiré votre attention sur quelques-uns des versets (3:188, 2:159; 24:44) traitant de ce sujet. En raison de sa grande importance, j'en ajouterai ici quelques-uns :

إِنَّ فِي احتِلَفِ الليلِ والنَّهارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْتَقُونَ

En vérité, dans l'opposition de la nuit et du jour et dans tout ce que Dieu a créé dans les Cieux et sur la terre sont des signes pour ceux qui Le craignent.
(10:6)

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى

Ne vois-tu pas que Dieu a fait venir la nuit après le jour, et le jour après la nuit; et qu'il a soumis le soleil et la lune aux lois par lesquelles chacun se hâte vers le but fixé

(31:29)

يَكُونُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُونُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ

C'est par Lui que la nuit revient après le jour et que le jour revient après la nuit.

(39:5)

Il est aussi tenu d'assurer à tout individu au moins les besoins fondamentaux.

9) Il existe un équilibre entre l'individu et l'Etat; ce dernier ne peut avoir le droit d'user et d'abuser, faisant de la personne humaine un simple esclave. De même, l'individu ne peut s'octroyer ce droit qui le rendrait ennemi de lui-même d'abord et ennemi de la communauté ensuite. Les personnes bénéficient de l'exercice de leurs droits fondamentaux inaliénables tandis que le gouvernement est tenu de se conformer aux règles de la Choura (consultation) et de contribuer au développement de la personne en la sauvegardant des abus du pouvoir.

De plus, la nomenclature éthique exige de cet individu l'obéissance au gouvernement qui répond aux critères spécifiques de la légitimité musulmane.

-
- (1) Voir l'interprétation de ce verset dans «Tahim Al-Quran»
- (2) Le terme *Bitana* utilisé dans le Coran signifie la personne digne de confiance cf. *Al-Kachaf* de Zamakhchari T I p 162
- (3) Le Coran a utilisé le terme de «*Walija*» ce que *Al-Aslahani* interprète comme suit : la personne auprès de laquelle une autre -sans qu'elle soit de ses proches- trouve aide et confort cf. *Al-mufradat li garib Al-Quran*
- (4) Le docteur *Abu Bakr Al-Jassas* a dit que «le terme *Imam* malgré que étymologiquement il signifie tout guide suivi dans le juste comme dans l'erreur il concerne ici le guide digne d'être suivi et que les gens sont tenus de suivre» cf. *Ahkam Al-Quran* T I pp 79-80
- (5) «Entre autres donner les postes de responsabilité à ceux qui les méritent» cf. *Al-Alussi- Rouh Al-Ma'ani*
- (6) Nous avons traité auparavant des règles coraniques concernant ce point et qui sont assez claires cf. les points 3-5 et 9
- (7) Voir *Mawdudi Al-Al-Hukuma al-Islamiya* chapitre sur l'exégèse N D T
- (8) La balance ici signifie la justice voir *Qatada Mujahid* et *Ibn Kathir* Le fer signifie la force politique Voir *Razi in Mafatih Al-gayb*
- (9) Voir *Mawdudi Tahimat* troisième tome en Urdu Et *Al-Hukumat al-Islamiya* chapitre droits de l'homme N D T
- (10) «*Fitna*» veut dire ici «Epreuve le musulman dans sa religion jusqu'à ce qu'il la laisse et devient négateur de Dieu» cf. *Tafsir de Tabari* T 2 p 111
- (11) Signifie que «Nul autre ne sera tenu responsable des actes qu'elle a commis» *Tafsir de Tabari* T VIII p 38
- (12) Il y a une quasi unanimité entre les exégètes que ce verset concerne les personnes qui corrompent les sociétés violentes et terrorisent les populations au sein de l'Etat cf. *Al-Jassas* T II p 493
- (13) C'est-à-dire montre leur les raisons d'annulation de leur pacte pour que tout le monde soit au courant et qu'ils ne pensent pas que c'est arbitrairement pour les combattre cf. *Al-Jassas* T II p 83

caste cléricale.

3) Dans cet Etat, l'alternance des gouvernements, sa gestion et son organisation doivent se dérouler conformément à la volonté populaire, sauf que le peuple est tenu de ne pas être en contradiction avec les commandements de Dieu et avec les principes supra-constitutionnels de l'Etat musulman.

4) C'est un Etat de l'Idée. Les charges y reviennent naturellement aux personnes qui croient en son orientation unicitaire et en ses théories fondamentales. Ceux qui ne croient pas à ces principes et en même temps désirent rester sur le territoire de l'Etat Islamique ont les mêmes droits que les musulmans.

5) C'est un Etat fondé sur des principes non sur des corporatismes linguistiques, sociaux ou géographiques. N'importe quelle personne peut participer à sa marche en y adhérant. Tout Etat basé sur ces principes est nécessairement un Etat islamique, sans considération aucune pour sa situation géographique, ni pour la couleur de ses acteurs ou de leurs langues.

6) L'âme mobilisatrice de cet Etat est la quête de la justice la conformité aux principes de l'Islam. Les critères éthiques, seuls, fondent les hiérarchisations et évolutions.

En vue des élections des responsables pour gérer les affaires des musulmans, les premiers critères sont la pureté morale et la compétence tant intellectuelle que physique.

7) Cet Etat n'est pas assimilable à n'importe quel Etat-policier. Sa mission essentielle est de commander le bien, condamner le mal, réaliser la justice sociale et déraciner toute prévarication.

8) Les normes fondamentales de cet Etat sont :

- l'égalité des droits.
- l'égalité des chances
- l'application équitable de la loi.
- l'entraide et la pitié.
- la responsabilité devant Dieu.

i) Comportement réciproque pour ceux qui ont agressé:

«Soyez hostiles envers quiconque vous est hostile, dans la mesure où il vous est hostile»

1-194

«Si vous châtiez, châtiez comme vous l'avez été. Mais si vous êtes patient, c'est mieux pour ceux qui sont patients»

56-126

«La punition d'un mal est un mal identique mais celui qui pardonne et qui s'amende trouvera sa récompense auprès de Dieu. Dieu n'aime pas les injustes. Quant à ceux qui, après avoir subi un tort se font justice à eux mêmes. Voilà ceux contre lesquels aucun secours n'est possible. Le secours n'est possible que contre ceux qui sont injustes envers les hommes et qui, sans raison, se montrent violents sur la terre»

62-(40-42)

CARACTERISTIQUES DE L'ETAT ISLAMIQUE

L'image que le saint Coran nous a donnée de l'Etat et de son organisation à partir des points précédents nous en indique les caractéristiques suivantes:

1) Cet Etat trouve son fondement dans le pacte conscient d'un peuple libre, décidé à se soumettre à la volonté de Dieu et ne cherchant que son agrément, acceptant sa responsabilité de vicaire et œuvrant suivant les lois et préceptes commandés par Dieu dans Son Saint Livre transmis par Son messager Mohammad (PSSL).

2) Dans cet Etat, la souveraineté est reconnue exclusivement à Dieu d'une façon semblable à la vision théocratique, sauf que les procédures d'application de cette souveraineté diffèrent. Le vicariat est un attribut de Dieu à tous les musulmans au sein de la communauté islamique et non à une

la part d'un peuple, désavoue-le alors en tout égalité. Dieu n'aime pas les traîtres»

8-58

b) Recherche du juste, de la fiabilité et de l'exactitude dans toute chose et dans toutes les relations

«Et ne prenez pas vos serments pour un laissez-passer» (15)

15-94

c) La justice mondiale

«Et que la haine d'un peuple ne vous incite pas à ne pas faire l'équité. Faites l'équité C'est plus proche de la piété»

5-8

d) Respect des frontières des Etats neutres lors des guerres:

«S'ils tournent le dos, saisissez-les alors et tuez les où que vous les trouviez, et ne prenez chez eux ni ami ni secourueur sauf ceux qui se rendent chez un peuple entre lequel et vous il y a une alliance ou qui viennent chez vous le cœur serré d'avoir à vous combattre ou à combattre leur propre peuple»

4-(89-90)

e) Amour de la paix

«Et s'ils inclinent à la paix, alors incline-s-y et place confiance en Dieu ...»

8-61

f) Rejet de l'arrogance, de l'égoïsme et de la perversion.

«Cette Demeure dernière, Nous l'assignons à ceux qui ne veulent, sur terre, ni être altiers, ni mettre de désordre. Cependant la finale est aux pieux»

28-83

g) Comportement respectable et respectueux à l'égard de toute puissance ne cherchant pas du mal aux musulmans

«Dieu ne vous interdit pas d'être bons et équitables envers ceux qui ne vous ont pas combattus a cause de votre foi et qui ne vous ont pas expulsé de vos maisons, Dieu aime ceux qui sont équitables»

60-8

h) Répondre au bien par le bien

«La récompense du bien est elle autre chose que le bien»

55-60

substituer cependant vous ne saurez en quoi que ce soit Lui nuire. Légers ou lourds, partez en campagne et lutez de biens et de corps dans le sentier de Dieu. C'est mieux pour vous si vous saviez»

9-(38-41)

XVI. Principes de la politique extérieure.

Les bases essentielles de la politique extérieure de l'Etat musulman indiquées dans le saint Coran sont

a) Respect des pactes conclus et de la parole donnée

«Et remplissez l'engagement· oui on sera interrogé au sujet de l'engagement»

17-34

«Et remplissez le pacte de Dieu quand vous pactisez Et ne brisez pas les serments après les avoir renforcés Et ne soyez pas comme celle qui défait brin par brin sa quenouille après l'avoir solidement filée, en prenant vos serments pour un laissez-passer à telle communauté ou à telle autre, selon qu'elle est plus profitable. Oui Dieu ne fait, par là, que vous éprouver. Et très certainement, Il vous exposera, au jour de la résurrection, ce en quoi vous divergez»

16-(91-92)

«Tant qu'ils cherchent à être droits envers vous cherchez alors à être droits envers eux, Dieu aime vraiment les pieux»

9-7

«Ceux des non musulmans avec qui vous avez conclu un pacte -puis ils ne vous ont manqué en rien et n'ont soutenu qui que ce soit contre vous- alors accomplissez vis-à-vis de ceux-là leur pacte jusqu'au terme»

9-4

«Et s'ils vous demandent secours au nom de la religion, à vous alors de porter secours, mais pas contre un peuple entre lequel et vous il y aurait un pacte»

8-72

«Et si jamais tu crains avec certitude la trahison de

sure de quoi subvenir à leurs besoins fondamentaux.

«Et dans leurs biens le mendiant et le nécessiteux ont un droit»

51-19

m) Droit des sujets à exiger d'être considérés en toute égalité par l'Etat.

«Oui, pharaon fit le hautain sur la terre; il désigna en sections ses habitants, cherchant à affaiblir l'un des groupes C'était donc vraiment un fauteur de désordre»

28-4

XV. Devoirs des sujets à l'égard du gouvernement

Dans ce système, les sujets doivent au gouvernement:

a) L'obéissance.

«Obéissez à Dieu et obéissez au messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement»

4-59

b) Respect de la loi et de l'ordre:

«Et ne commettez pas de désordre sur la terre après qu'elle a été réformée: ce sera mieux pour vous si vous êtes croyants»

7-85

«Le châtimement de ceux qui combattent Dieu et Son messager et diffusent le désordre sur la terre est qu'ils soient tués, ou crucifiés, ou que leur soit coupées la main et la jambe opposées, ou qu'ils soient expulsés de la terre. voilà pour eux l'ignominie d'ici-bas, et dans l'au delà, il y a pour eux un énorme châtimement» (12)

5-33

c) L'aide et le soutien pour les bonnes œuvres

«Entraidez-vous dans la charité et la piété»

5-2

d) Sa participation à sa défense avec biens et personnes :

«Ô les croyants! Qu'avez-vous, lorsqu'on vous dit «Partez en campagne dans le sentier de Dieu» à vous appesantir vers la terre?... Si vous ne partez pas en campagne Il vous châtierra d'un châtimement douloureux et cherchera un autre peuple à vous

«Pas de contrainte en religion»

2-256

«Est-ce à toi de contraindre les gens à être croyants?»

10-99

«La persécution est plus grave que le meurtre»(10,

2-191

i) Droit de protection face à toute persécution religieuse

«N'injuriez pas ceux qu'ils invoquent au lieu d'Allah»

6-108

Ici le Coran est très explicite, il postule la possibilité de débat scientifique sur les schismes et différences religieuses mais exige pour cela la «sainteté» du climat

«Et ne disputez que de la plus belle façon avec les gens du Livre»

29-46

j) Droit de tout individu à ne rendre compte que pour ses propres actes; une personne n'est pas responsable pour les actes d'autrui

«Chacun n'acquiesce qu'à ses dépens, pas une personne ne porte le tort d'autrui» (11)

7-164, 17-15, 35-18

39-7, 53-38

k) Droit d'être protégé des abus du pouvoir

«Si un pervers vous apporte une nouvelle, alors cherchez la preuve, de peur, dans l'ignorance, de porter atteinte à un peuple et qu'ensuite vous ayez regret de ce que vous avez fait»

49-6

«Et ne cours pas après ce dont tu n'as science aucune. L'ouïe comme la vue et le cœur, sur tout cela seront interrogés»

17-36

«Et quand vous jugez entre des gens, de juger avec équité»

4-58

l) Droit des pauvres et nécessiteux à exiger que l'Etat leur as

e) Droit d'opposition à l'injustice

«Dieu n'aime pas qu'on dise du mal à haute voix; seul le peut à qui on a manqué. Et Dieu demeure celui qui entend qui sait»

4-148

f) Droit d'ordonner le bien et de condamner le mal, lequel comporte le droit à la critique.

«Ceux des enfants d'Israel qui ont mécru ont été maudits par la langue de David et de Jésus fils de Marie. Parcequ'ils désobéissaient. Et ils transgressaient en effet

Sans s'interdire entre eux le blâmable qu'ils commettaient. Comme est mauvais, certes, ce qu'ils œuvraient»

5-(78-79)

« . Nous sauvâmes ceux qui condamnaient le mal et saisîmes par un châtiment rigoureux ceux qui prévariquaient»

7-165

«Vous êtes la meilleure communauté qu'on ait fait surgir pour les hommes: Vous ordonnez le convenable et vous interdisez le blâmable et vous croyez en Dieu»

3-110

g) Droit de groupement ou d'association à condition que ce droit ne soit pas utilisé pour semer la discorde entre les membres de la communauté.

«Que soit, parmi vous, une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable et interdise le blâmable Les voilà les gagnants Et ne soyez pas comme ceux qui se sont divisés et se sont mis à disputer, après que les preuves leur furent venues Pour eux un énorme châtiment»

3-(104-105)

h) Droit de croyance

« .Ceux qui, si Nous leur donnons la puissance sur terre, établiront l'office, acquitteront l'impôt, ordonneront le convenable et interdiront le blâmable»

22-41

XIV. Les droits fondamentaux

Dans un système pareil, l'Etat est tenu de respecter certains droits des sujets musulmans ou non musulmans dont:

a) Respect de la vie

«Et sauf en droit, ne tuez personne que Dieu ait interdit»

17-33

b) Préservation des droits de propriété

«Et ne vous entre-dévorez pas vos bien à tort »

2-188

«Ó les croyants! N'entre-devorez pas vos bien a tort, mais que ce soit pas négoce avec votre consentement mutuel»

4-29

c) Respect de la dignité humaine.

«Ó les croyants! Qu'un groupe de gens ne se raille pas d'un groupe d'autre· ceux ci sont peut-être mieux qu'eux ... Ne vous blâmez pas et ne vous lancez pas mutuellement de sobriquets .. Evitez de trop conjecturer .. Et n'épiez pas. Et ne médisez pas les uns des autres ...»

49-(11-12)

d) Respect du droit privé:

«Ó les croyants! N'entrez pas donc d'autres maisons que les vôtres avant de vous être familiers»

24-27

«Et n'épiez pas »

49-12

à l'esprit de l'Islam et à ses principes généraux. Le silence du législateur dans un domaine quelconque implique qu'il est laissé à l'institution et à l'exégèse des musulmans.(7)

d) Le pouvoir juridique doit être indépendant de toute pression pour qu'il puisse ordonner les verdicts en toute équité à l'égard des populations comme des gouvernants

«Juge donc parmi eux d'après ce que Dieu a fait descendre, et ne suis pas leurs passions»

5-48

« . Et ne suis pas la passion. elle t'égarera du sentier de Dieu»

38-26

«...Et quand vous jugez entre des gens, de juger en toute équité»

4-58

XIII. Objectif de l'Etat

Cet Etat doit œuvrer pour deux fins principales.

la première. instauration de la justice dans la vie des hommes et élimination des oppressions et injustices.

«Nous avons envoyé Nos messagers accompagnés de preuves, et fait descendre avec eux le Livre et la balance afin que les gens établissent la justice Et nous avons fait descendre le feu où se trouve une dure rigueur aussi bien que des avantages pour les gens»(8)

57-25

la seconde. Institution du système de «pratique de la prière» et du «don de la zakat» grâce aux moyens dont dispose le gouvernement. Ce système est la poutre maîtresse de la vie musulmane. Ainsi l'Etat pourra ordonner le bien, le louable (Ma'rouf) et condamner le blâmable (Munkar), œuvre qui est la raison d'être phénoménale de l'avènement de l'Islam.

messenger si vous croyez en Dieu et au jour dernier»
4-59

Ce verset explique six points importants :

- 1) L'obéissance à Dieu et au prophète passe avant toute autre obéissance.
- 2) L'obéissance aux responsables (Wali 'Amr) est toujours assujétie à leur obéissance aux commandements de Dieu et de Son prophète.
- 3) Ces responsables doivent être des fervents croyants.
- 4) Les gens ont le droit de discuter et de révoquer les gouvernants et le gouvernement
- 5) L'arbitre dans tout différend ou malentendu reste la loi de Dieu transmise par Son prophète.
- 6) Nécessité de l'existence dans le système califal d'une instance libre, indépendante du pouvoir du peuple et de celui des gouvernants pour juger les différends selon la loi divine.

b) Les pouvoirs du corps exécutif doivent être limités par la loi divine qu'il ne peut outrager en adoptant arbitrairement d'autres jurisprudences. Lorsque pareil cas survient le pouvoir exécutif perd sa légitimité (6). En plus, cette instance exécutive doit être instituée exclusivement suivant les règles de la Choura.

Le Coran ne détermine guère une procédure technique spécifique pour cette dernière mais la pose comme principe général et comme règle assez vaste dont les modalités d'application sont laissées aux hommes qui les adopteraient selon leurs exigences sociétales.

c) Il est nécessaire que l'instance législative fonctionne suivant les règles de la Choura sauf que son pouvoir de légiférer est assujéti aux limites qu'impose la Loi divine. Là où existe déjà un texte coranique ou une tradition prophétique claire, cette instance ne peut que donner des interprétations et instituer des modalités d'exécution. Par contre, là où il y a un silence du législateur suprême (Dieu ou prophète) cette instance est appelée à instituer des lois qui se conforment

dont Dieu vous a alloué la responsabilité»

«Ils dirent: comment régnerait-t-il sur nous? Nous avons plus de droit que lui à la royauté; et on ne lui a pas prodigué les richesses! -Il dit: Dieu l'a élu et a accru sa part quand au savoir et aussi quant au corps»

2-247

«Nous renforçâmes son royaume, et lui apportâmes la sagesse et aussi l'art de prononcer des jugements»

38-20

«Et Joseph dit:«Affecte moi aux trésors du territoire. Je suis bon gardien et connaisseur»

12-55

«S'ils la reportaient sur le messager et sur ceux parmi eux qui détiennent le commandement, comprendraient ceux d'entre eux qui sont capables de déduire»

4-83

«Dis. Est-ce qu'ils sont égaux, ceux qui savent, et ceux qui ne savent pas?»

39-9

d) Ils doivent être dignes de confiance pour mériter la responsabilité et être capables d'en assumer les charges.

«Dieu vous commande, en vérité, du rendre aux gens leurs dépôts ..»

4-58

XII. Les principes constitutionnels fondamentaux ou les principes supra constitutionnels

a) Les principes à la base de la constitution d'un tel Etat sont
«Ó les croyants! Obéissez à Dieu et obéissez au messager et à ceux d'entre vous qui détiennent le commandement. Puis si vous vous disputez en quoi que ce soit, renvoyez-le devant Dieu et le

et qui ne se ménagent pas des entrées en dehors de Dieu, de Son messager et des croyants?» (3)

9-16

b) Ils ne doivent pas être injustes, usurpateurs, ignorant Dieu et ses commandements, mais croyants, pieux, ordonnant le bien .. L'Islam ne reconnaît point l'injuste même s'il arrive au pouvoir. Son pouvoir manquerait de légitimité aux yeux du Coran

«Et Abraham! quand Ton Seigneur l'eût éprouvé par certaines paroles et qu'il les eût accomplies, le Seigneur dit «Oui Je vais faire de toi un dirigeant pour les gens» --«Et de ma descendance?» demanda-t-il --«Mon alliance, dit Dieu, ne touche pas les prévaricateurs» (4)

2-124

«Quoi? ferons Nous de ceux qui croient et font œuvres bonnes comme de ceux qui commettent du désordre sur la terre? ou ferons Nous des pieux comme des pervers»

38-28

«Et n'obéit pas à celui dont Nous avons rendu le cœur inattentif a Notre Rappel, et qui poursuit sa passion, et qui est outrancier en son commandement»

18-28

«Et n'obéissez pas à l'ordre des outranciers qui mettent le désordre sur terre et point ne réforment»

26-(151-152)

«Oui le plus noble des vôtres, auprès de Dieu, c'est le plus pieux»

49-13

c) Ils ne doivent pas être des ignorants, irresponsables mais savants, dotés d'une raison et d'une intuition suffisantes, saints intellectuellement et physiquement pour pouvoir subvenir aux exigences de leurs responsabilités.

«Ne donnez point aux irresponsables les avoirs

Et craignez Dieu . Dieu est dur en poursuite»

5-2

«Et n'obéis ni au pécheurs parmi eux, ni au grand mécréant»

76-24

X. Choura: Consultation ou Concertation

Il est obligatoire que toute activité de l'Etat -de la première structure à la législation et l'exécution en passant par les diverses nominations et élections- doit passer par la consultation de la communauté. La forme de cette consultation, directe ou indirecte (c'est à dire par représentants élus) est sans grande importance.

«Leurs affaires sont objets de consultation entre eux» (1)

42-38

XI. Les caractéristiques des Wali-Amr (responsables)

Certaines conditions sont préalables à toute élection en vue d'organiser l'Etat musulman

a) Les élus doivent être croyants en les principes qui leur octroient la responsabilité de gérer le système califal car une telle responsabilité ne peut incomber à une personne qui ne croit pas en les fondements axiomatiques de ce système.

«Ô les croyants! Obéissez à Dieu et obéissez au messager et à ceux d'entre vous qui detiennent le commandement»

4-59

«Ô les croyants! Ne prenez pas de confidents en dehors de vous .»(2)

3-118

«Comptez vous qu'on vous fera relâche tant que Dieu n'a pas reconnu ceux d'entre vous qui luttent

VIII. Califat communautaire

La légitimité de ce califat n'incombe pas à une personne, une famille ou une classe mais à la communauté, toute la communauté, qui croit aux principes précédents et qui édifie son gouvernement sur leurs bases

Les termes du verset (55) de la sorate -Nour- Lumière est claire la dessus. Tout membre de la communauté participe à cette fonction et aucune personne ni aucune classe n'ont le droit de l'usurper. En plus, aucun individu ne peut affirmer que la fonction califale le concerne tout seul, abstraction faite du reste de la communauté musulmane. C'est ce qui distingue le califat islamique de la monarchie comme du système de la classe ou de la caste cléricale ou autre le rendant semblable à la pratique démocratique. La seule différence entre cette «démocratie» (le califat) et la démocratie occidentale est que cette dernière postule la souveraineté du peuple alors que le califat s'érige sur la souveraineté divine qui relativise et limite les pouvoirs de l'homme par la Loi et la Volonté de Dieu.

IX. Les limites de l'obéissance à l'Etat

Un Etat qui cherche à gérer le califat, les sujets (citoyens) lui doivent obéissance dans tout ce qui est conforme à la loi divine. Obéissance dans la pratique du bien louable (Maarouf) et désobéissance lors de toute possible déviation.

«Ô prophète! Quand les croyantes viennent à Toi et jurer allégeance, qu'elles n'associeront rien à Dieu ... ni ne te désobéiront en ce qui est louable, alors reçois leur allégeance»

60-12

«Entraidez-vous dans la charité et la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression.

«Et rappelez vous quand après les Âad Il vous désigna lieutenants et vous installa sur la terre ..»

7-74

«..Il se peut que bientôt votre seigneur détruise votre ennemi et vous fasse succéder sur la terre, pour qu'ensuite Il regard comment vous œuvrez»

7-129

«Ensuite, Nous vous avons désignés gérants sur la terre après eux, afin de voir comment vous œuvrez»

10-14

Cependant ce vicariat ne peut être appliqué sainement en dehors de la Loi du Maître Véritable. Tout système qui se détourne de la ligne de Dieu est par là rébellion contre le véritable pouvoir

«C'est Lui qui vous a désignés lieutenants sur la terre Quiconque mécroit, donc, est contre lui-même Cependant, leur mécréance n'accroît les mécréants qu'en abomination, auprès de leur seigneur, et leur mécréance n'accroît les mécréants qu'en perdition»

35-39

«N'as-tu pas vu comment ton seigneur a agi avec les Âad? . et avec les Thamoud qui taillaient le rocher dans la vallée? ainsi qu'avec pharaon l'homme aux pals?, gens qui s'étaient rebellés à travers le pays»

89-(6-11)

«Va vers pharaon. Vraiment il s'est rebellé! .. a dit «C'est moi votre seigneur»

79-(17-24)

«A ceux qui croient, parmi vous, et font œuvres bonnes, Dieu a promis que très certainement Il les ferait lieutenants sur la terre -comme Il a fait ceux d'avant eux- Ils m'adoreront et ne M'associent rien»

24-55

signalées dans les points (III,IV et V).

«Et à Toi Nous avons révélé le Livre avec vérité, en tant que confirmation du Livre qui était devant lui et en tant que son protecteur Juge donc parmi eux d'après ce que Dieu a fait descendre, et ne suis pas leurs passions, loin de la vérité qui t'est venue . »

5-48

«Ô David! Nous t'avons désigné Lieutenant sur la terre Juge donc en droit parmi les gens, et ne suis pas la passion, elle t'égara du sentier de Dieu».

38-26

VII. Essence du Califat

Ainsi, la conception du Califat dans le Coran est la suivante. tout ce que peut détenir l'homme sur cette terre est un don de Dieu Il n'est que le vicaire. Le maître, en dernière instance, reste Dieu.

«Et lorsque ton Seigneur dit aux anges Je vais désigner un vicaire sur la terre ...»

2-30

«Très certainement Nous vous avons donné place sur terre et Nous vous y avons assigné des vivres»

7-10

«N'as-tu pas vu qu'en vérité Dieu vous a assujéti tout ce qui est sur la terre?»

22-65

Toute communauté en exercice de pouvoir est en réalité vicaire de Dieu dans l'espace-temps qu'elle occupe

«...Rappelez vous donc quand, après le peuple de Noé, Il vous désigna lieutenants..»

7-69

V. La loi suprême

La législation de Dieu et du prophète sont -suivant l'enseignement du Coran- la loi suprême devant laquelle le croyant ne peut qu'abdiquer. Il est illicite pour un musulman d'échafauder des lois là où existent déjà des décisions de Dieu ou du Messenger. La déviation par rapport à la loi de Dieu est antinomique par rapport à l'esprit de la foi évidente.

«Et ce n'est pas à un croyant ni à une croyante, quand Dieu décide d'une affaire et aussi son envoyé, de se donner à leur propre choix. Et quiconque désobéit à Dieu et à son messenger, s'égare alors certes d'un égarement manifeste»

33-35

«Et ils disent. Nous croyons en Dieu et au messenger et nous obéissons, puis, après cela partie d'entre eux tourne le dos. Ceux là ne sont points croyants. Et quand on les appelle vers Dieu et Son messenger, pour que celui-ci juge parmi eux, voilà que quelques uns d'entre eux s'esquivent»

24-(47-48)

«La parole des croyants, quand on les appelle vers Dieu et Son messenger -pour que celui-ci juge parmi eux- c'est: Nous entendons et nous obéissons. Et voilà les gagnants»

24-51

VI. Le califat

La forme parfaite du gouvernement des hommes aux yeux du Coran est que l'Etat reconnait la souveraineté de Dieu et du prophète au niveau législatif notamment. Dans ce cadre, le calife est vicaire du véritable Législateur. Ses options, tant législatives qu'exécutives doivent répondre aux limites

précédents a pour seul voie de transmission la personne du prophète. C'est lui seul qui rapporte aux hommes la législation divine. C'est lui seul qui peut l'interpréter par le discours et la pratique. Ainsi le prophète représente la souveraineté divine législative dans la vie de l'humanité d'où l'obéissance au prophète est essentiellement une obéissance à Allah. Dieu ordonne de suivre, à la trace, la personne du prophète et d'accepter ses ordonnances sans discussions

Dieu dit que les humains ne seront les croyants que lorsqu'ils auront pris le prophète pour arbitre et juge de bon cœur

«Nous n'avons envoyé de messagers que pour qu'on lui obéisse, par la permission de Dieu»

4-64

«Quiconque obéit au massager obéit alors certainement à Dieu»

4-80

«Et quiconque fait scission d'avec le messager après que la voie véridique s'est dévoilée à lui et qui suit un sentier autre que celui des croyants, alors nous le détournerons comme il s'est détourné et le jetterons dans la géhenne Et quel mauvais devenir!»

4-115

«Ce que le messager vous apporte,prenez le, et de ce dont il vous empêche abstenez-vous, et craignez Dieu. Oui Dieu est dur en poursuite»

59-7

«Mais non! par ton Seigneur! Ils ne seront guère croyants s'ils ne t'ont nommé juge de ce qui fait leur dispute Alors ils n'éprouveront en eux-mêmes nulle gêne de ce que tu auras décidé Et ils se soumettront véritablement»

4-65

mis sur un grand chemin. Suis le donc et ne suis pas les passions de ceux qui ne savent pas»

45-18

«Voilà les verdicts. Ne les transgressez donc pas. Et quiconque transgresse les verdicts de Dieu ... c'est eux qui sont les prévaricateurs»

2-229

«Voilà les commandements de Dieu. Quiconque cependant transgresse les commandements de Dieu se manque alors à lui même»

65-1

«Voilà les commandements de Dieu. Aux mécréants, cependant, un chatiment douloureux»

58-4

Le Saint Coran ajoute que tout verdict antinomique avec celui de Dieu n'est pas une simple erreur ou un simple acte illicite mais mécréance, errance, injustice et hérésie .

«Et quiconque ne juge pas d'après ce que Dieu a fait descendre, voilà les mécréants»

5-44

«Et quiconque ne juge pas d'après ce que Dieu a fait descendre. Voilà les prévaricateurs»

5-45

«Quiconque ne juge pas d'après ce que Dieu a fait descendre, et bien voilà les pervers»

5-47

«N'as-tu pas vu ceux-là qui en vérité prétendent croire en ce qu'on a fait descendre vers toi et en ce qu'on a fait descendre avant toi -tout en voulant prendre pour juge le diable alors que c'est à lui qu'on leur a commandé de mécroire»

4-60

IV. Place du prophète

Cette loi à laquelle Dieu nous a assujettit dans les versets

leur foi Voilà la décision de Dieu. Il décide, parmi vous. Dieu cependant est savant, sage»

60-10

III. La souveraineté divine et le droit

Le Saint Coran postule que l'obéissance doit être dévouée exclusivement à Dieu Il est un devoir de suivre Sa loi et il est illicite de suivre et de s'adonner à toute autre source de législation

«Oui Nous t'avons révélé le Livre par vérité Adore Dieu donc en Lui purifiant la religion .. N'est-ce pas à Dieu qu'est la religion pure?»

39-(2-3)

«Dis on m'a commandé d'adorer Dieu en purifiant pour Lui mon adoration et on m'a commandé d'être le premier des soumis»

39-(11-12)

«Nous avons envoyé dans chaque communauté un messenger pour leur commander ceci. Adorez Dieu et évitez Satan»

16-36

«Il ne leur a été commandé, cependant, que d'adorer Dieu en purifiant pour Lui la religion»

98-5

«Suivez ce qui, de votre Seigneur a été descendu vers vous et ne suivez pas de patrons en dehors de Lui»

7-3

«Et si tu suis leurs passions après que la science t'est venue, il n'y aura pour toi, contre Dieu, ni patron ni protecteur»

13-37

«Puis au sujet du commandement, Nous t'avons

«Dieu sait distinguer qui sème le désordre de qui fait le bien»

2-220

«Il sait ce qu'ils ont devant eux et ce qu'ils ont derrière eux Et de Sa science ils ne cernent rien que ce qu'Il veut»

2-255

«Et quand vous divorcez d'avec vos épouses et que leur délai expire, alors ne les empêchez pas de renouer avec leurs époux Ceci est plus décent pour vous et plus pur»

2-232

«Voici ce que Dieu vous enjoint au sujet de vos enfants De vos ascendants ou descendants, vous ne savez pas qui est plus près de vous être utile. Ceci comme un arrêté de la part de Dieu. Dieu demeure savant, sage»

4-11

«Ils te demandent réponse ... Dieu vous explique, crainte que vous vous égariez Et Dieu se connaît en toute chose»

5-176

«Les parents ont cependant priorité les uns envers les autres, au Livre de Dieu. Dieu connaît vraiment tout»

8-75

«Les recettes sont pour les besogneux Arrêté de Dieu Dieu est savant et sage»

9-60

«Ho les croyants! que ceux que vos mains possèdent vous demandent permission avant d'entrer ... C'est ainsi que Dieu vous expose les versets. Il est savant, sage»

24-58

«Ho les croyants! quand des croyantes viennent à vous en émigrées, alors testez les Dieu sait bien

pas vous comporter en piété?»

10-(31-32)

b) Le droit de jurisprudence revient exclusivement à Dieu, l'homme lui doit adoration et obéissance:

«Et de tout ce en quoi vous divergez, le jugement est à Dieu»

42-10

«Le jugement n'appartient qu'à Dieu. Il vous l'a commandé. Vous devez n'adorer que Lui. Voilà la religion véritable, mais la plupart des gens ne savent pas»

12-40

«Ceux-ci pensaient de Dieu l'invraisemblable et disaient. que nous reste-t-il dans cette affaire? Dis l'affaire tout entière est à Dieu»

3-154

c) C'est à Dieu seul que revient le droit d'application de la jurisprudence parcequ'étant le créateur

«N'est-ce pas à Lui qu'appartient la création et le commandement? Béni soit Dieu Seigneur du monde»

7-54

d) Ce même droit Lui revient aussi exclusivement parceque le seul maître.

«Quant au voleur et la voleuse, à tous deux coupez la main Ne sais tu pas qu'à Dieu est la royauté des cieux et de la terre? Il châtie qui Il veut et pardonne qui Il veut»

5-(38-40)

e) Les commandements de Dieu sont justice car Lui seul connaît la vérité et Lui seul institue la saine guidance:

«Il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose qui cependant vous est un bien. Et il se peut que vous aimiez une chose qui cependant vous est mauvaise. Et Dieu sait, et vous ne savez pas»

2-216

II. La Souveraineté divine

A partir de cette conception, le Saint Coran postule que le législateur, le véritable souverain pour l'homme est bel et bien le gérant de l'univers dans sa totalité. Le droit de légiférer Lui incombe exclusivement.

Naturellement subsiste une différence: la souveraineté de Dieu sur l'organisation du Cosmos s'effectue de fait par Sa force. Elle ne nécessite la reconnaissance de quiconque y compris l'homme, lequel dans sa dimension non intentionnelle est soumis à cette souveraineté comme la totalité de l'univers, de la petite particule aux galaxies. Il en va autrement pour la dimension volontaire laissée au libre choix de l'homme. Dieu n'y exécute pas Sa législation de force mais appelle l'homme -au moyen des Saintes écritures dont le Coran est le sceau- à reconnaître cette souveraineté et de s'y appliquer .. Ce sens est très bien éclairci dans le Coran.

a) Le souverain de l'univers est bel et bien le Seigneur de l'homme et Il est du devoir de ce dernier de se soumettre à Sa volonté.

«Dis: en vérité, mon office et mon culte et ma vie et ma mort appartiennent à Dieu, Seigneur des mondes»

6-162

«Oui Votre Seigneur, c'est Dieu. qui a créé les cieux et la terre en six jours»

7-54

«Dis. je cherche protection auprès du Seigneur des hommes, Souverain des hommes, Dieu des hommes»

114-(1-3)

«Dis: Qui vous attribue la nourriture du ciel et de la terre? ou qui est maître de l'ouïe et des regards, et qui du mort fait sortir le vivant et du vivant fait sortir le mort, et qui administre le commandement? -Ils vont dire-«Dieu»- Dis: alors n'allez vous donc

Lui»

72-22

« Qui donne asile mais contre qui il n'est pas donné d'asile ..»

23-88

«C'est Lui qui commence et qui repète, oui c'est Lui le pardonneur, l'aimant, le maître du Trône, le glorieux»

86-(13-16)

«Dieu, en vérité, ordonne ce qu'Il veut»

5-1

«Et Dieu juge - personne pour casser Son jugement- et Il est prompt au compte»

13-41

«Ce n'est pas Lui qu'on interrogera sur ce qu'Il fait; mais c'est eux qu'on interrogera»

21-23

«Personne qui puisse changer Ses paroles Et tu ne trouveras, en dehors de Lui, nul endroit vers quoi dévier»

18-27

«Dieu n'est-Il pas le plus grand juge des juges?»

95-8

«Dis· Ô Dieu, maître de royauté Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu l'arraches de qui Tu veux, et Tu donnes puissance à qui Tu veux, et Tu humilies qui Tu veux Le bien est en Ta main Oui, Tu es capable à tout»

3-26

«La terre est à Dieu, Il en fait hériter qui Il veut parmi Ses serviteurs»

7-128

tandis qu'il est capable de tout»

67-1

«Pureté donc à Celui en la main de qui est la super-royauté sur toute chose! Et c'est vers Lui que vous serez ramenés»

37-83

«Se soumet à Lui, de gré ou de force tout ce qui est dans les cieux et la terre alors c'est vers Lui qu'ils seront ramenés»

3-83

*«Oui la puissance toute entière appartient à Dieu
C'est Lui qui entend qui sait»*

10-65

«Dis: qui sera maître de quoi que ce soit pour vous, en face de Dieu, s'il vous veut du mal, ou s'il vous veut du bien?»

48-11

«Et si Dieu fait qu'un mal te touche, il n'est personne alors pour te le déblayer que Lui Et s'il te veut un bien, il n'est personne alors pour repousser Sa grâce Il fait qu'elle atteigne qui Il veut parmi Ses esclaves Et c'est Lui le pardonneur, le miséricordieux»

11-107

«Que vous manifestiez ce qui est en vous, ou que vous le cachiez, Dieu vous en demandera compte. Puis Il pardonnera à qui Il veut et châtiara qui Il veut Et Dieu est capable de tout»

2-284

«C'est par Lui que tu dois regarder et entendre. Il n'y a pour eux en dehors de Lui pas de patron, et Il n'associera personne à son commandement»

18-26

«Dis: Vraiment, personne ne saura me protéger de Dieu, et jamais je ne trouverai de refuge contre

à la création»

13-16

«Dis: Voyez-vous les associés que vous invoquez en dehors de Dieu, montrez-moi ce qu'ils ont créé en fait de la terre Ou est-ce à propos des cieux qu'ils ont leur association avec Dieu? ... Oui Dieu retient les cieux et la terre de s'éloigner. Et si les deux s'éloignent nul après Lui ne pourra les retenir »

35-(40-41)

d) que la totalité des caractéristiques de la souveraineté divine est détenue par Lui. Personne ne peut prétendre en être doté Il est l'omnipuissant, l'omnisavant, l'omnipotent, au dessus de toute erreur ... Lui seul détient la totalité des pouvoirs. Il accorde sa clémence à qui Il veut ... Toutes ces caractéristiques reviennent dans leur absolu à Dieu et exclusivement.

«C'est Lui le dominateur sur Ses esclaves, c'est Lui le Sage, Le bien informé»

6-18

«Le Connaisseur de l'invisible et du visible, le Sublime»

13-9

« ..Lui le Souverain, le Saint, le Salut, le Pacifique, le protecteur ..»

60-21

«Le Vivant, l'Absolu Ni somnolence ni sommeil ne le prennent. A Lui appartient tout ce qui est dans les cieux et tout ce qui est sur la terre. Qui peut intercéder auprès de Lui, que par Sa permission? Il sait ce qu'ils ont devant eux et ce qu'ils ont derrière eux»

1-255

«Béni soit Celui en la main de qui est la royauté,

soit Dieu, Seigneur des mondes»

7-54

«Du ciel à la terre Il administre toute chose»

32-5

c) que la souveraineté divine (Hakimiya) ne revient exclusivement qu'à Dieu. Personne ne peut l'usurper ou prétendre en détenir une part.

«Ne sais tu pas qu'à Dieu, en vérité, appartient le royaume des cieux et de la terre ?»

1-107

«Celui Là même qui n'a point d'associé en Sa royauté»

25-2

«Il est Dieu. Pas de Dieu que Lui A Lui la louange dans l'immédiat comme dans l'au-delà. A Lui le jugement Et vers Lui vous serez ramenés»

28-70

«Le jugement n'appartient qu'à Dieu»

6-57

«Il n y a pour eux, en dehors de Lui, aucun patron et Il n'associera personne à Son commandement»

18-26

« . Ceux-ci disaient: que nous reste-t-il dans cette affaire? Dis L'affaire tout entière est à Dieu »

3-154

«A Dieu le commandement avant comme après»

30-4

«A Lui la royauté des cieux et de la terre. Et vers Dieu les affaires sont ramenées»

57-5

«Celui qui crée est-il donc comme celui qui ne crée pas? Quoi! Ne vous rappelleriez vous pas?»

16-17

« Ou assignera-t-on à Dieu des associés qui créent comme Il a créé au point qu'on se méprenne

«Ô vous les hommes, Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être puis, de celui-ci Il a créé son épouse et Il a fait naître de ce couple un grand nombre d'hommes et de femmes»

4-1

«C'est Lui qui a créé pour vous tout ce qui est sur la terre. Il s'est ensuite tourné vers le ciel qu'Il a organisé en sept cieux»

1-29

«Y a-t-il autre que Dieu, un Créateur qui du ciel et de la terre vous nourrisse?»

35-3

«Voyez donc cela que vous éjaculez. Est-ce vous qui le créez? ou si c'est Nous le Createur? Voyez vous donc cela que vous cultivez. Est-ce vous qui le cultivez? ou si c'est Nous le cultivateur? Voyez donc l'eau que vous buvez. Est-ce vous qui l'avez fait descendre du nuage? ou c'est Nous qui faisons descendre? ... Voyez donc le feu que vous obtenez en frottant, Est-ce vous qui en produisez le bois? ou si c'est Nous le producteur? »

56-(58-72)

b) Que Dieu est le «propriétaire» de toute créature et son gérant en dernière instance.

«A Lui appartient ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre, et ce qui est entre les deux et ce qui est sous terre»

20-6

«A Lui appartiennent tous ceux qui sont dans les cieux et la terre: tous Lui sont obéissants»

30-26

«Et le soleil et la lune et les étoiles, mis à la corvée par son commandement N'est-ce pas à Lui qu'appartient la création et le commandement? Béni

L'enseignement politique du Saint Coran

Abou Al-A'la AL MAOUDOUDI

I. Vision de l'Univers

La théorie politique coranique est fondée sur la conception essentielle du Cosmos. Conception qu'il faudrait prendre en compte pour bien comprendre cette théorie... et qui sous l'éclairage de la philosophie politique laisse transparaître les points suivants:

a) que Dieu est Le Créateur de cet univers, Le Créateur de l'homme lui même et le Créateur de toute chose dont dispose cet homme sur cet univers

«C'est Lui qui en toute vérité a créé les cieux et la terre»

4-73

«Dis: qui est le Seigneur des cieux et de la terre?»

«Dis c'est Dieu»

8-16

32 Suhrawardî's *Dialogue with Aristotle in a mystical Stage*. See the appendix Suhrawardî, *kitâb al-Talwihât*, p. 70

33 Self-objectivity is the essential characteristic of knowledge by presence. Sadr ad-Dîn Shîrâzî describes this matter thus. It is understood that in this kind of knowledge what is actually known by the knowing subject and what is really existent in itself is one and the same (*kitâb al-Asfâr*, Journey I

Part 3, p. 313)

34 See our article under the title, «*Asfâr*», *Encyclopaedia persica*, Columbia University, New York. Also see the footnote by R. Qumshî in Vol. I, pp. 13-16 of *kitâb al-Asfâr*.

35 See the meaning of *al-tashfîk fî al-wujûd*, *kitâb al-Asfâr*, Part I, Ch. I, Journey I.

36 op. cit. Ch. I II III

37 op. cit., Ch. X (On knowing and the Known »

18 al-Ghazzālī, *mishkāt al-Anwār, the 71- che For Lights* Translated by W H T Gair- dner

19 op cit , p 81

20 cit , p 83

21: Avicenna's doctrine of the «suspended soul» has quite accurately been interpreted as the prime mode of knowledge by presence This interpretation was first given by Nasir ad-Dīn Tūsī in his *Commentary on al-Ishārāt* where he characterized self-knowledge as a knowing and being identity Tūsī says That Avicenna made the stipulation for the suspended soul to be in absolutely temperate air means that the soul in this condition does not sense anything extraneous to itself It is in these circumstances that the soul is oblivious of everything, except its pure reality and the fact that it exists (foot- notes to *Kitāb al-Ishārāt*, ed by Dr Sulay- mān Dunyā, Part 2, p 344 Translation mine)

22 The Latin translation of this sentence is «non est generabilis et corruptibilis » There is, according to our text, no negation sign or negative sense in the Arabic version of the text to support such a translation See Aver- roes, *Kitāb Tafsīr mā ba'd attabi'ah the Long Commentary*, ed ed by Maruice Bouyges, p 1489, d

23 op cit , pp 1486-1490 Translation mine

24 In the following chapters, we shall discuss the meaning of the illuminative relationship, and how it is different from the Aristotelian category of relation

25 As we shall see, the notion of «absorp- tion» is a dervative notion obtained from «emanation »

26 Transubstantiation in such an important sense used by Averroes is that on the basis of which the existentialist doctrine of «sub- stantial motion» has been established by Sadr ad-Dīn Shīrāzī This doctrine is officially

called «*al-harakat al-jawhāriyah*) to which we sometimes refer as «trans-existence»

27 To the «descending» system, Avicenna, as we have just seen in footnotes 15, assigned the principle of «nobler possibility,» and to the «ascending» system, Suhrawardī provided his rule of «posterior possibility» (*al-imkān al- akhass*) See Suhrawardī, *kitāb Hikmat al- ishrāq*, pp 154-85 Also, *Kitāb al-Talwihāt*, pp 5051

28 Averroes, *Long Commentary, Tafsīr mā ba'd at-tabi'ah*, p 886 Translation mine

واما حرك ارسطو الى ادخال عقل فاعل مغاير للهيولي في حدوث القوى العقلية فقط لان القوى العقلية عدده هي غير مخلطة للهيولي فوجب ضرورة ان يتولد ما ليس بمخلط للهيولي بوجه ما عن غير مخلط للهيولي مطلق كما وجد ان يتولد كل مخلط للهيولي عن مخلط للهيولي

29 In the last chapter of this study, we shall discuss the problem of 'irfān as a linguistic science of mysticism which genuinely speaks «of» mystical experiences as contrasted with meta-mysticism which speaks «about» that object language of mysticism *Irfān* literally means «apprehension,» or «knowledge.» But in Islamic philosophical language it is always used in the sense of an apprehension which is not identical with or even applicable to, our normal sense of knowledge, Strictly speaking, *irfan* should not technically be used at all in the sense of a philosophical knowledge of divinity It is rather designed be used in the meaning of a kind of apprehension attained only through mystical experiences

30 See Muhyī ad-Dīn ibn al-'Arabī, *Fusus al-Hikām*, pp 32-35 See also the major work of Ibn al-Arabī, *al-futuhāt al-makkiyah*, Ch I-III

31: Mono-realistic existence is the literal meaning of «*wahdat al-wujūd*» which admits of no plurality or dualism in existence, much less the plurality or theism or pantheism

pp 324-26. Since there are some fundamental differences between this translation and my understanding of the text, I present here my own translation directly from the Arabic text for purposes of comparison. Of the soul's (intellectual) powers concerning (its) need to transcend its substance (from potential intellect) to the actual intellect are (the following)

First, the Power of receptivity *quwat isti'dâ-diyyah*) toward intelligibles called by some philosophers the material intellect. This is the niche (*mishkâh*) (of lights). Next to this is another power obtained by the intellect when the primary intelligibles appear in it. The occurrence of these primary intelligibles is the basis on which the secondary intelligible can be acquired. (This process of aquirement) is either by contemplation which is (called) the olive tree, if the mind is not sharpwitted enough, or by surmise called fuel (oil of the olive tree), if the mind is exceedingly shrewd. (In either case) this power called the habitual intellect is as (transparent as) a glass.

The extreme nobility of this power is the divine kind whose oil is as if it lights itself up without fire touching it.

Then there comes for the intellect a power and a perfection. The perfection counts for the ability to acquire the intelligibles in act such that the mind can perceive them as they are pictured in the mind. This is a light upon lights. The power consists in that the mind is in a position that, without any need of new inquiry, it can obtain the (previously) acquired and (presently) forgotten intelligible as if perceived, whenever the mind wants to. This is the lamp.

That perfection is called the acquired intellect. And this power is known as the actual intellect.

The agent which causes the mind to set out from the habitual intellect to the state of the complete act, and from the material intellect

to the habitual intellect, is the agent intellect. This is the fire (*al-Ishârât*, Part 2, p. 390) :¹⁷ As Nasir ad-Dîn Tûsî states in his *Commentary*, this analysis of human intelligence has been taken from the Quranic verse on the matter of divine light. This is the text:

الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار. نور على نور يهدي الله لموره من يشاء ويضرب
الله الأمثال للمفسر والله بكل شيء عليم

S XXIV V 35-

God is the Light

Of the heavens and the earth

The parable of His Light

Is as if there were a Niche

And within it a Lamp

The Lamp enclosed in Glass

The glass as it were

A brilliant star

Lit from a blessed Tree,

An Olive, neither of the East

Nor of the West,

Whose Oil is well-nigh

Luminous,

Though fire scarce touched it

Light upon light

God doth guide

Whom He will

To His Light

God set forth Parables

For men, and God

Doth know all things

(The Holy quran, translated by A. Yusuf Ali, pp 907-08)

To my understanding the Avicennian philosophical interpretation of this Quranic verse has actually been the intellectual source of inspiration for al-Ghazzâli's brilliant achievement in his systematic account for the problem of mysticism, *Mishkât al-anwâr*.

mic philosophy, it is used by almost all illuminative philosophers in such terms as (shuhûd), (mushâhadah), (al-'ayn), etc. Sadre ad-Dîn Shirâzi qualifies this idea by the expression «witnessing from a distance»

He says the intellect is in a position to witness these divine objects from an intellectually dimensional distance. This distant witnessing is responsible for the universal ideas in our mind. See *kitâb al-Asfâr* Part 1, Journey I, *al-wujûd adh-dhinnî* ('Mental Entities or The Phenomenology of Mind.') p. 289

3 Plato, *Republic*, (V 474, B-480)

4 *op cit*, p. 188

5 *op cit*, VII, 517

6 Aristotle, *De Anima*, Book 3, B 427-429

7 *op cit*, Ch VII-VIII, B 431-432

8 In speaking of knowledge by presence Plotinus sometimes seems to commit himself to a kind of «knowledge» of the Unity and Principle where he says *Cleared of all evil in our intention towards The God we must ascend to the Principle within ourselves from many, we must become one, only so do we attain to «knowledge» of that which is Principle and Unity* (*The Enneads*, VI 9 para 3)

But sometimes Plotinus openly denies the possibility of «knowing» and «awareness» of this Principle by stating *In knowing, soul or mind abandons its unity, it cannot remain a simplex knowing is taking account of things, that accounting is multiple the mind thus plunging into number and multiplicity departs from unity* (*the Enneads*, VI 9, para 4)

All this means that he really does have in mind a distinction between two kinds of knowledge. But, how such a distinction should be made and sketched out logically, *The Enneads* does not seem prepared to answer

9 Al-Fârâbî *Harmonization of the Opinions*

of Plato and Aristotle pp 105-106 Translation mine

10 Al-Fârâbî, *kitâb al-Fusus*, Dâ'irat al-Ma 'ârif al-'Uthmânyah Publications, Hyderabad Dacan, India, 1926, p. 13 Translation mine

11 Al-Fârâbî, *philosophy of Plato and Aristotle* Translated by Mohsin mahdi, the Free Press, Glencoe, 1962, p. 4

12 This is the Aristotelian theological argument. *If there were an infinite regress among «efficient causes» no cause would be first. Therefore all the other causes, which are intermediate, would be suppressed.*

But this is manifestly false. We must, therefore, posit that there exists a 'first efficient cause' (Aristotle's Metaphysics, Ia, 2 (994a))

13 Aristotle, *Nichomachean Ethics*, 'Book one,' 'Book Six,' and 'Book Ten' Translated by M. Ostwald

14 St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, Book 3, Part 1, Ch 37-49

15 (qâ' idat al-wâhid lâ yasdurû 'anhu illâ al-wâhid) literally means the principle that from one no more than one can issue forth. This principle is taken to be the logic of the Avicennian system of emanation. From the principle Avicenna himself developed the principle of the hierarchy of emanation called the rule of the «nobler possibility» (qâ' idat imkan al-ashraf) Referring to this principle of the hierarchy of emanation, Avicenna pointed out. Note how the reality of existence emerges from the nobler principle down to the next (which is of less nobility) until (the hierarchy of nobility) terminates (at the lowest degree of existence.) in matter. *kitâb al-Ishârât*, Egypt, 1960, Part 3, Ch VII, «On Abstraction» p. 24. Translation mine

16 *Livre des directives et remarques* translated by A. M. Goichon, 1951, «L'âme humaine»

the same concept, there is nothing but gradation and variation of the same sense of univocity. For the sufficient reason that this outermost variation belongs to the very innermost univocity, it does not jeopardize the univocal application of existence. In this sense existence is true of appearances as well as true of those so-called «unseen» entities or separate substances, should these things in themselves really exist. The light of this existence is so luminous and so radiant that it sheds light on everything even on its own denial and negation. Take, for example, the case when someone in his imagination is thinking of «nothingness». As a mental entity, this phenomenon of nothingness is a true instantiation of the most comprehensive concept of existence. The phenomenon of «nothingness» is thus a form of existence belonging to the world of reality (37).

What we have discussed so far constitutes the matter of the historical background of our theory of «knowledge by presence» and its immediate consequence as «self-objectivity». The aim of this historical presentation has been to show that there is no contradiction when we arrive at the basic ontological reality of awareness where the existential truth of the knower and his «unitary consciousness» and the thing known are united (and this we shall discuss later). This existential truth may be considered as the objective reference of that sort of awareness and

the awareness itself. Also this historical survey shows us that it is not only the philosophy of mysticism which drives us to the logic of self-objectivity. The very nature of the philosophy of the self as well as any approach to the metaphysical theory of human knowledge, will also bring us to the position where we must ask the question: How can a form of knowledge by presence be a necessity in philosophy and how does its self-objectivity underlie all our phenomenal knowledge? Thus we must take the self-objectivity of «presence knowledge» under serious consideration.

* This is the illuminative technical expression that Suhrawardî formally established for knowledge by presence. See *kitâb al-Ma-shâri' wa'l-Mutârihât* Opera Metaphysica et Mystica, Vol. I, PP. 474-489. Note that in this study we refer to it according to our English terminology as follows:

- (1) Knowledge by presence
- (2) Self-object-consciousness
- (3) The theory of self-objectivity
- (4) The theory of presence-knowledge
- (5) Self-objective knowledge
- (6) Non-intentional knowledge
- (7) Non-phenomenal knowledge
- (8) Non-representational knowledge
- (9) The identity of being and knowing

2 As we shall see later, the language of intellectual vision was used by Plato himself in quite a few places, including the *Republic* and by all Neo-Platonic philosophers in Isla-

and the same taking the hypothesis of self-awareness as an example, he posits that the self must be absolutely aware of itself without the interposition of a representation. Any representation of the self, empirical or transcendental, necessarily renders the hypothesis of self-awareness contradictory. It is rather by the very presence of the sheer reality of the self that the self is utterly aware of itself. Consequently the self and awareness of the self are individually and numerically a simple single entity. This train of thinking arrives directly and inevitably at the very notion of the self-objectivity of knowledge by presence. «Self-objectivity» however is the chief characteristic of our theory of knowledge by presence through which it has to be distinguished from any other species of human knowledge (33)

8. The Islamic Philosophy of Existentialism

Long after Suhrawardī, the history of this tradition, proceeding in the same direction, gave rise to another achievement which was fundamental as the previous one. This was the rise of an Islamic type of «existentialist» philosophy formally called *asālat al-wujūd*. The founder of this philosophy is Sadr ad-Dīn Shīrāzī (d. 640) who called his methodology of thinking «meta-philosophy» (*al-hikmat al-muta'aliyah*) (34)

The basic nature of the «meta-philosophy» of Shīrāzī is that it provides a meta-linguistic method in

philosophy by which independent decisions on the validity and soundness of all philosophical issues and logical question - be they Platonic, Aristotelian, Neo-Platonic, mystical or religious - may be made. The process of decision making can be implemented without becoming involved in the particularities of each of these systems. Sadr ad-Dīn's first attempt is to give a primordial, immediate, and univocal meaning to the word «existence» (35). By this he means to assert that the concept of «existence» can absorb and accommodate in itself all forms and degrees of reality in general and overcome the Platonic distinction between «being» and «becoming» in particular. Accordingly, the word «existence» is equivalent. It is applied to the existence of God with the same univocal meaning as when applied to the existence of any phenomenal object. In Sadr ad-Dīn's opinion there is also no good reason for separating the order of «being» from the order of «intelligence», or from any kind of «knowing». In brief, anything which comes from absolute nothingness into a degree - no matter how weak it may be - of the light of realization, or which is, from eternity, in the world of reality, is truly to be considered as an existence. Existence therefore is absolutely immediate and a most applicable concept (36).

This univocity of existence in the philosophy of Sadr ad-Dīn is what makes up the «innermost» feature of that concept. On the «outermost» of

tion of the self to its sensation, its faculties of apprehension and its body

7. The Illuminative Account of knowledge by Presence

While Averroes was ultimately driven toward a kind of knowledge by existential unification with the divine separate substances, he did not succeed in giving a complete account of the theory of knowledge by presence. This philosophical account of «presence knowledge» (*al-ilm al-hudûrî*) appeared for the first time in the history of the Islamic tradition in illuminative philosophy, the chief exponent of which was Shîhab ad-Dîn Suhrawardî (Shaykh al-Ishrâq) (1155-1191). Also important is Nasîr ad-Dîn Tûsî (d. 1274) whose great achievement concerning knowledge by presence centres upon the problem of God's knowledge of Himself and His knowledge of the universe. We shall see that in his commentary on Avicenna's emanationism, Tûsî's main concern is to account for the question: how does God as the necessary being, who is also necessary in His act and His knowledge, know His emanation? Suhrawardî, on the other hand, believes that one cannot make any inquiry into the knowledge of others who are beyond the reality of one's own self before getting deeply into the knowledge of one's selfhood. In his dream of Aristotle, Suhrawardî's opening remark was his complaint about the great difficulty that

had been puzzling him for a long time concerning the problem of human knowledge. The only solution that Aristotle taught him in this mystical trance was «think of yourself before thinking of anything else. If you do so, you will then find that the very selfhood of yourself helps you solve your problem» (32). However, Suhrawardî's illuminative philosophy is entirely based upon the dimension of human knowledge which is identical with the very ontological status of being human. He furnished the foundation of our intellectual consciousness as well as our sensory experience with a profound philosophical analysis of «knowledge by presence». The word «presence» or «awareness-by-presence» quite often appears in Plotinus, and for that matter, in other Neo-Platonic philosophers. But why this form of awareness should have a seat in the very reality of an individual self in the first place is a question that was not explicitly probed in this Neo-Platonic philosophy. Now, for Suhrawardî, the prime question in the theory of knowledge is: What is the objective reference of «I» when used in an ordinary statement like «I think so-and-so» or «I do this-and-that»?

Suhrawardî's doctrine of knowledge by presence is marked by the intrinsic characteristic of «self objectivity», whether in mysticism or in other cases of this knowledge. This is because the essential nature of this knowledge is that the reality of awareness and that of which the self is aware are existentially one

ney of ascent and the extrovertive process of descent. Attempts have been made to identify the science of *'irfân* as an independent science distinct from philosophy, theology, and religion. The great achievement of Ibn al-'Arabi, in his new well-organized science, was his famous doctrine of the absolute «oneness of existence» (30) *wahdat al-wujûd*) based upon the proposition that the whole reality of existence and that which really exists (*al-wujûd wa al-mawjûd*) is absolutely one and the same; and that all the multitude of the world of reality, whether it be sensory or intellectual, is merely illusory and plays in our mind as the second image of an object play in the eyes of a squint-eyed person. In my opinion, Ibn al-'Arabi's doctrine of the oneness of existence is neither pantheistic nor monotheistic, as interpreted by almost all scholars. Rather, this doctrine should be understood as mono-realistic, adhering to the invariability and the strict sense of the unicity and oneness of the world of reality (31.) Through varied types of mystical experiences and by means of his invented device of a linguistic science called *'irfân* Ibn al-'Arabi attempts to present the mystical truth of the doctrine of «oneness» and settle its principles, problems, and consequences. Once he had successfully established this thesis by using the language of *'irfân*, the fundamentals of Ibn al-'Arabi's teaching influenced to a great extent not only philosophical and theological circles

but, in addition, brought forth an alternative pattern of life for the social and political structure of Muslim communities.

This mystical version of the ontology of the world of reality later on profoundly influenced the philosophical principles of Islamic existentialism, although there is undoubtedly a great difference between such a purely mystical mono-realistic view and the philosophical approach to the characteristic «unity-in-difference» and «difference-in-unity» of the notion of existence.

To return to our topic of the historical background to illuminative philosophy, our reflection upon the early interpretations of the Aristotelian ideas of the agent intellect, the efficient cause, and so on, as well as those of mystical considerations seems to be enough to lead to the conclusion with which we are here concerned. This is the fact that the growing importance of illuminative philosophy was due to the common involvement of these aforementioned philosophers in approaching the problem of human intelligence in connection with the divine intelligence.

On the basis of this system of philosophy, it is not a mere arbitrary judgement on the part of theoretical reason to prove or disprove the hypothesis of mysticism and the truth or falsity of its paradoxical statements. It is also not philosophically unwarranted to deal with the question of self and personal identity, as well as with the most private rela-

existence of the world Averroes categorically condemns this rather Platonistic theory of emanation as entirely non-Aristotelian, in the matter of human knowledge he appeals to an illuminative union of the human intellect with the divine agent intellect. This radical change of attitude is mostly because the range of the overflowing of the light of existence from the simplicity of the First cause to the multiplicity of the universe is quite different from that of the ascending process of the man's intellect from the multiplicity of this world to the simplicity of the divine radiance (27)

Averroes himself answers the question why, despite his position on the problem of divine causality, he chose to re-establish the problem of human knowledge on the principle of the illuminative relation of human knowledge to the separate agent intellect? In his Long Commentary on the *Metaphysics*, Averroes so indicates

The reason that Aristotle has taken this move to bring forward the agent intellect separated from matter as the cause, not for all, but for the occurrence of our intellectual powers is the fact that in his opinion these intellectual powers are unrelated to matter. For that matter, it becomes obviously necessary that which is not in some way associated with matter must come into existence from an absolutely separate and immaterial cause, in just the same

way as those material objects must be generated from their material causes (28)

This passage gives us a clear account of Averroes' commitment to an instantiation of «emanation» which ultimately has been denoted by illuminative Muslim philosophers as knowledge by presence. From this quotation, as well as from many other instances in the works of Averroes, we understand that in principle Averroes distinguishes between divine causality and causation in the material realm. The final generalized position of Averroes is depicted by the statement that the cause for immaterial objects must be absolutely divine and immaterial, i.e., by emanation, and the causes for material things ought to be material ones, i.e., by generation and corruption.

6. The Element of 'irfân in the Theory of knowledge by Presence

There is another fundamental factor in the plausibility and the wide popularity of this illuminative philosophy which must be considered, which is the linguistic science of mystical apprehension (*irfân*) (29). This science was pioneered and developed by Ibn al-'Arabî (1165-1240). As we shall see at the end of this study, 'irfân is to be understood as the linguistic science of mystical apprehension and the expression of mystical ways of experience both in the introvertive jour-

tances, know the intelligible substance and by knowing it we know everything in the intelligible world, but not through mediation of the act of perception or conceptualization, and not even through vision and reflection or any kind of intentional representation, but only by unity with, or presence in, the reality of that divine substance. As a matter of fact this argument embarks upon our prospective theory of knowledge by presence and its essential feature of self-objectivity.

One should notice that in this stage of awareness, knowledge is no longer an intentional or transcendental phenomenon of mind, but rather it may be put forward, as we shall see, as a kind of self-realization transcending representational knowledge, «reaching» the self-awareness of the reality of the self. This process takes place by virtue of an existential unification and not by an intellectual, phenomenal act of knowing. Of course, this is only our understanding of this most difficult passage of Averroes' commentary. Many questions and objections may be raised from different angles but for the time being we shall leave all such problems for consideration in their proper place.

As we have already seen, the common feature of all three major Islamic approaches to the problem of intellectual knowledge so far discussed is to pass through the Aristotelian sensory intelligence to a sort of Platonic vision, and even further beyond this, to a sense of knowing

which is absolutely identical with the truth value of human personal identity.

Again, we have seen, the principal position of these three philosophers is that they are all fully convinced, and all point that the agent intellect is divine and absolutely separate from our spatio-temporal existence, and that the relation between such a divine being and our existence is by illumination⁽²⁴⁾ in the sense of intentionally acquired intellectual knowledge, and by union by absorption⁽²⁵⁾ in the sense of our self-realization when the self is in some way united with the divine realities. This unity has been expressed by the analogy of a mirror, by the analogy of a niche of lights, and finally by the trans-substantiation of man's material reality into a divine being. This trans-substantiation, according to Averroes, takes place through frequent unification of man's material intellect with the active separate substance⁽²⁶⁾.

This common feature continued to be the foundation of the whole structure of Islamic philosophy until it gave rise to the complete system of the illuminative philosophy of Suhrawardī (1155-1191) and later to the Islamic «existentialism» of Sadr ad-Dīn Shīrāzī (d. 1640).

One must notice that Averroes' commitment here in here in the problem of «beatitude» to unity by emanation and absorption does not contradict his critical stance against the Avicennian thesis of emanation. While in the descending order of the

from outside (*dâkhil 'alaynâ min khârij*), it is not originally part of our minds

(c) When we in this world, in terms of intellectual knowledge, obtain the highest possible degree of perfection, our understanding of the agent intellect, viz our intellectual communication with intelligible objects, is no longer mediated by any intellectual contemplation and reflection on the agent intellect, but rather it is achieved by an existential unification with the very essence of the agent intellect. In our interpretation this unification can only be understood through a form of knowledge by presence which we shall call annihilation or absorption

(d) This «existential unitary awareness» is the mystical consciousness which is not only philosophically possible in terms of knowledge by presence, but also in terms of the ultimate felicity of human knowledge in this world

(e) This is the reason underlying Aristotle's belief in the survival, after death, of the human soul, because, if the ultimate unification is purely existential with no material potency involved, then no corruption or decomposition of the human body can ever have an impact on such a highly purified unification

The interesting argument that leads Averroes to this rather peculiar conclusion, i.e. «existentially unitary consciousness,» will be developed later for the purposes of our prospective discussion of the question

how can an individual soul become existentially united with the One or with the divine intelligible natures?

To make preparations beforehand, we summarize this argument here according to our understanding so that we can refer to it easily, if and when necessary

As the argument stands, when our intellectual potentiality of contemplation and introspection is exhausted due to the realization of the highest possible degree of perfection, i.e. a perfect self-realization, it means that there is no longer potentiality in reserve. When there is no «potency» there is no meaning for «act». The empirical operation, as well as the logical application, of the dichotomy of the «act-potency relationship» comes to an end. This is also given by the rule of the oppositio of *privation and aptitude*, as we shall describe it later. In view of what we have considered, there is no meaning, then, for «act», and this is such that the notion of knowledge can no longer be accordingly interpreted as an «immanent act» of the human mind. In these circumstances, we should either be left absolutely ignorant, that is, knowing nothing of intelligible objects, or, on the grounds that we are in fact in the perfect condition of our knowing, we should be supposed to know better than ever.

The first supposition is impossible, because it is contrary to the state of intellectual perfection that we have just obtained. It remains therefore to be said that we, in these circum-

subject to the law of change and transmutation as considered in the essays of that science, «De Anima», in the discussion of substance, where it was explained that if something should emerge without transmutation, then something would come to being out of nothing. And therefore that intellect, which is in potency, is, as it were, the locus for this intellect which is in act, not as a matter for the subsisting form. If, however, the action of this intellect is the active intellect, inasmuch as it is joined with the material intellect, were not generable, then its action would be identical with its substance and it would not have been compelled in this action to join and unite with the material intellect. But since it has in fact joined with, and acted upon, the material intellect, its action will be considered from the standpoint of something other than its substance being joined with it. And for that reason whatever action it achieves as a separate substance in us, it does not achieve for itself but for other than itself. Thus it is possible that something eternal understand something generable and corruptible. Then if that intellect becomes free from potency at the time that human perfection reaches its climax, it is necessary that this action, which is considered as other than the substance of the intellect itself, be eliminated from it. And then at this time we are

either not to understand this intellect at all, or we understand it such that its action is nothing other than its substance. And since it is impossible to say that in the state of final possible perfection we lose altogether our understanding of it, it therefore remains to be said that since this intellect becomes absolutely free from potency, we understand it inasmuch as its action, i.e. our understanding, is nothing but its substance. It is the ultimate felicity (23)

The whole of Averroes' argument indicates, so it seems, the relation of our corruptible and unseparated possible intellect to the agent intellect which, unlike our possible and habitual intellect, is absolutely incorruptible and wholly separate from us.

upon reflection on this most constructive comment we are led to consider some fundamental points which are most significant to the purpose of this study. These are as follows

- (a) The agent intellect is analogous to a form for the material intellect as its matter. This leads to a kind of unity between the two substances, material and immaterial, though the analogy is not strong enough to guarantee such a projected unity. But in point of fact, the material intellect is related to the agent intellect as a locus or a stage to an unseen agent.
- (b) The agent intellect through its intellectual illumination comes to us

wledge by presence

5. Averroes' Theory of Man's Ultimate Happiness

At the time when the third important figure in Islamic philosophy to be considered appeared, namely Averroes (1126-1198), (known to medieval Western philosophy as «the interpreter of Aristotle»), this general pattern of epistemology had gained more of an Aristotelian structure than a Platonic one. Both in his commentary on *De Anima* and in his commentary on the *Metaphysics*, Averroes pushed Aristotle directly on the idea that the «agent intellect» is not part of the nature of the human intellect, rather the latter is designed to set out from potency to act through the process of unification with the former as the outside source for the actualization of intellectual knowledge. But what this unification should mean, and how a sort of communion between the agent intellect - as a completely separate substance - and the human intellect - as a material, spatio-temporal one - is possible, are questions to which Aristotle, according to Averroes' interpretation, does not attempt to solve. To answer these critical questions we shall see that Averroes has merely resorted to the insufficient analogy of «form-like» and «matter». That is, the agent intellect as a sort of form is united with human possible intellect as its matter, i.e., material intellect.

How this analogy works, and what its accurate interpretation is, and whether it really answers these questions, all must be understood within the scope of the theory of knowledge by presence and unity by emanation and absorption that we shall develop in this thesis.

Among the many places that Averroes emphatically advocates the proposition that the separate intellect becomes united with the human material intellect is in the Aristotelian treatise on the problem of the «surviving soul» and «man's ultimate happiness».

In his Long Commentary on the *Metaphysics*, Averroes says (Comment 17 d)

We, however, have already examined these two opinions in the Book «De Anima» and we said that the agent intellect is, as it were, the «form» in the «material intellect». And that it brings about the intelligibles, and receives them at the same time, inasmuch as it is involved in the material intellect. And that the material intellect is generable and corruptible (22). We have explicated in the Book «De Anima» that this is the opinion of the philosopher, and that the habitual intellect has a generable part and a corruptible part. That which is corruptible is only its action, but the intellect in its essence which enters into us from the outside is not corruptible. For if it were generable its emerging would be

ways claiming to know universal entities which are - if supposedly universal - different from individual physical objects. Should this be the case, we can pose a subsequent question: What is the nature of the being of these entities and how do they relate to our consciousness? Briefly put in metaphorical terms, a possible answer to these puzzling questions is that the human mind is like the niche of a light which, due to conjunction with an external fire, obtains illumination and reflects in itself whatever is given to it, and to whatever degree it can get closer to the fire, to that degree it is closer to the source of knowledge.

Whether or not this kind of metaphorical language is an adequate solution to the problem of intellectual knowledge is not presently the point at issue. We must even further admit that a metaphorical answer, such as the above, to such a fundamental question is really an over-simplification and does not do justice to the philosophy of human knowledge. *But the focus of our interest for the time being is to present a well-documented survey of the historical background of the theory of knowledge by presence in Islamic thought.* Of course, when we reach the main point of our consideration of this mode of knowledge, we shall be obliged to make a philosophical examination of the failure or success of the theory of apprehension at large and the Islamic version of a non-phenomenal or pre-epistemic awareness of the

self in particular. On that occasion we shall make reference to some of these ideas where defence is needed.

It is clear that both al-Fârâbî and Avicenna, these two masters of Islamic philosophy, though profoundly affiliated with the Hellenic system of philosophy, developed out of Plato and Aristotle their hypothesis of knowledge based on an emanation from, or unification with, separate entities. These entities are divine ideas that may be already present in the first cause, according to al-Fârâbî's analogy of the «mirror», and as formal knowledge, they are identical with separate substance of the agent intellect, in the terminology of Avicenna. Both al-Fârâbî and Avicenna tried to impute their own theories to the Hellenic language of their master in philosophy, i.e. Aristotle, but in different ways, one through the notion of «the first cause», and the other by an interpretation of the «agent intellect», two concepts which, beyond any doubt, are typically Aristotelian. We have seen that both of these medieval philosophers indeed embarked upon a sense of knowledge by presence, though none of them ever managed to present a thorough analysis of such a fundamental concept (21). Clearly, each of these two systems points to a peculiar identity of the knowing subject with the divine objects. But what kind of identity it may be is an open question; a problem to be discussed only within the framework of our theory of know-

of mysticism Under the influence of al-Ghazzālī (1058-1111) to the light this rather mystical interpretation of the scriptural text, al-Ghazzālī developed a systematic version of Sufism in his famous work *The Niche for Lights* *Mishkāt al-anwār* (18)

Despite a sense of defiance towards preceding philosophers, mainly Avicenna, in his book *Incoherence of the philosophers*, al-Ghazzālī enthusiastically committed himself to the mystical implication of this Avicennian thesis of the «niche for lights» Based on the Avicennian theory, al-Ghazzālī develops a significant linguistic account of the expression «light» truly and literally applied to God as the source of lights, and to the existence of the universe as an emanative light emerging from the Light of lights

Al-Ghazzālī's achievement in the above mentioned book is, for the most part, semantic, because he is among the first philosophers, at least in the history of Islamic speculative thought, who distinguished the problem of using a word in its meaning *with* reference to its applications, from the problem of using the word in its meaning *without* reference to its applications At the stage of setting a standard-meaning there cannot be any reference to a particular application-empirical or transcendental Since this is a stage of the registration of the relationship of words and meanings, there is no preference for one particular application of the word over another It is only in the case of an application

that the problem of reference arises

Concerning the word «light», it is, al-Ghazzālī states, «an expression for that which is *by itself visible and makes other things visible*, like the sun This is the definition of, and the reality concerning, light, according to its first significance» (19) Subsequent to delineating the standard-meaning of the expression «light», al-Ghazzālī further explicates that as regards the application of «light» the only unquestionable and indubitable reference of the word is to the *One*, which is by itself visible, and makes other things visible Other applications of «light», including the physical light of our sight, are incomplete and involve many defects At this point al-Ghazzālī says

If, then, there be such an Eye as is free from all these physical defects, would not it, I ask more properly be given the name of light? (20)

It is clear that in this Avicennian style of epistemology, as well as in the manner in which al-Fārābī deals with epistemological problems, there is no complete submission to the Platonic intellectual vision of the Ideas, nor is there absolute resignation to the Aristotelian theory of abstraction. Instead, there is a radical move to answer the question If epistemology should presuppose, or correspond to, ontology, what might then the ontological features of our intelligible universal objects be, and how and where do these universal objects exist? We are al-

répandues, fruits de l'expérience, ceci avec le secours de l'intelligence spéculative, qui fournit l'opinion universelle par laquelle on passe à l'opinion particulière

Parmi les facultés de l'âme, il y a aussi ce qu'elle possède pour autant qu'elle a besoin de parachever sa substance en (la rendant) intelligence en acte. La première est une faculté qui la prépare à se tourner vers les intelligibles, certains l'appellent intelligence matérielle et elle est la niche. Celle-ci est suivie par une autre faculté qui vient à l'âme lors de la mise en acte en elle des premiers intelligibles. Par cette nouvelle faculté, (l'âme) se dispose à acquérir les seconds, soit par la réflexion, qui est l'olivier, si elle demeure faible, soit par l'intuition intellectuelle, qui est de plus l'huile, si l'intuition est plus forte que la réflexion, elle s'appelle intelligence «habitus», et elle est le verre. Et la faculté noble, mûrie, est une faculté sainte, «dont l'huile est presque allumée»

Un peu plus tard, lui viennent en acte une faculté et une perfection. La perfection consiste en ce que les intelligibles lui sont donnés en acte, en une intuition qui les représente dans l'esprit, et c'est «lumière sur lumière». Et la faculté consiste en ceci qu'il lui appartient de réaliser l'intelligible acquis, porté ainsi à son achèvement, comme est l'objet de l'intuition, des qu'elle le veut sans

avoir besoin de l'acquérir (à ce dernier instant), et c'est la lampe. Cette perfection s'appelle intelligence acquise, et cette faculté s'appelle intelligence en acte. Ce qui la fait passer de l'«habitus» à l'acte parfait, (p. 127) et aussi de l'intelligence matérielle à l'«habitus», c'est l'Intellect actif. Il est le feu (16)

In this analysis, as we clearly see, the major attempt is to discharge the human mind altogether from possession of any kind of initial activity by attributing all intellectual operations to the separate active intellect. Avicenna, by quoting a Quranic expression, refers to this separate intellect as the «fire» (*nâr*). On this account all that the human mind can, and is designed to do is to prepare itself through coordination of the powers of perception and apprehension to receive its own proportionate degree of light from the «fire». This proportion varies in degrees, so that the greatest intensity of light is the over-abundant light bestowed upon a soul that enjoys the greatest degree of proximity to the fire, or, as in another Quranic expression used by Avicenna «light upon light» (*nûr 'alâ nûr*) (17).

4. al-Ghazzâlî's Treatise on Light

This philosophical interpretation of the Quranic verse was in fact the fundamental turning point that led the orthodox theological mind of

limited scope of some particular philosophic problems related to physical objects and ignore others. That the nature of the real and unchangeable being of the (intelligibles) in comparison with the existence of sensible objects must be considered in a systematic unity in such a way that any account of the truth of the one is consistent with the possibility of the truth of the other. That the order of «knowledge,» like the order of «being,» has to be described in a unity of causal connection such that, just as a set of contingent consequent events implies a necessary antecedent of being, a contingent piece of human knowledge also presupposes a necessary antecedent intelligence. That all those so-called human intellectual acts and abstractions can have no more than a receptive part or preparatory role to play in the act of emanation by the divine Forms on the transparent tablet of our potential intellect. We shall see that this intellectual act of emanation can have no sense at all except in terms of our prospective theory of knowledge by presence, and that, as a matter of fact, Aristotle has indeed, though not explicitly, committed himself to the logical consequences of all these ideas and treated all philosophical problems in the light of such a systematic unity. But the task of an interpreter is - al-Fârâbî seem to believe - to understand the whole comprehensive structure of Aristotelian philosophy, and to let the philosopher be understood regarding

the manner of the completeness and consistency of his philosophy.

3. Avicenna's Theory of Human knowledge

After al-Fârâbî other well-known Muslim philosopher followed almost the same pattern of thought and initiated theories of human knowledge on the basis of a synthesis of the opinions of Plato and Aristotle. These syntheses are made in accordance with different principles and different degrees of reconciliation between the two traditional Hellenic ways of thinking.

Avicenna (ibn sinâ, d. 1037), for instance, on account of his renowned analysis of «emanation» (*qâ'idat al-wâhid*), (15) decided that while the active intellect remains itself in the order of separate being, transcendental, immutable, and absolutely incorruptible, it brings about in the human mind, from sheer potentiality into actuality, all forms of human knowledge. In his analogy of «the niche» (*mishkâh*), Avicenna declares

Parmi ses facultés, il y a ce qui lui appartient en fonction de son besoin de (p. 126), régir le corps, et c'est la faculté à laquelle est attribué particulièrement le nom d'intelligence pratique. C'est celle qui, parmi les choses humaines particulières qui doivent être faites pour arriver aux fins choisies, découvre les prémisses indispensables, premiers principes, idées

some downward pre-occupations such as passion and wrath.(10)

It must be remarked, at this point, that this manner of argument on the subject of human knowledge, as well as that of the previous argument on the problem of Plato's Ideas, have frequently been the subjects of well-known historical criticism. This criticism, as made by almost all modern historians interested in the problem, and directed to medieval Muslim philosophers as a whole, including al-Fârâbî, is of this nature:

In many instances his (al-Fârâbî's) conclusions depend upon one's accepting as genuine some documents of questionable authenticity, notably the extracts from "The Enneads of Plotinus that gained currency in Islamic thought as "The Theology of Aristotle" (11)

Granted that this criticism is correct in principle, it does not hold in connection with the Form and the intellectual vision of intelligibles. This is mainly because al-Fârâbî's first argument concerning the problem of the divine Ideas is based on the typical Aristotelian notion of the «first efficient cause» (12). However, this is not a reliance upon, or reference to, some extracts from Plotinus' *Enneads* or to somewhere else. The fact that he makes reference to the «Aristotelian theology» in this argument means no more than a reference to the Aristotelian theological philosophy of the «first efficient cause.» It does not mean, at least in this particular place,

that al-Fârâbî's reference is made to that book of doubtful authorship called *Aristotle's Theology*.

It seems to me that this common historian's criticism of Islamic medieval philosophy is categorically a confusion of the «use and mention distinction.» Very often when Islamic philosophy uses the theology of Aristotle it does not explicitly mention the «Book of *Theology*,» but merely refers to the theological dimension of Aristotelian philosophy.

There are many other places in the works of Aristotle from which one can easily infer that in his philosophy there is an outstandingly «theological» dimension which allows one to call it the «theology of Aristotle.» It is from the Aristotelian doctrine of «efficient cause» that Avicenna developed his renowned analysis of «emanation.» It is out of the Aristotelian «final cause» and «ultimate perfection» in the *Ethics* (13) that Averroes and St. Thomas (14) developed the theory of «beatitude» and «ultimate felicity.» Moreover, the very famous Aristotelian notion of the «unmoved mover» serves as a theological proposition in physics. All this can account for the theology of Aristotle from which these medieval philosophers, both in the East and in the West, drew their ideas about the foundation of the universe and the problem of human knowledge.

It would seem that the philosophy of al-Fârâbî, on the whole, tries to advocate these major points. That a systematic philosophy such as Aristotle's cannot confine itself to the

in the Supreme Mind of the First Being. This kind of existence, of course, is characterized by all those description given to the real being of Forms by Plato. In one of his famous texts, al-Fârâbî describes how the Aristotelian notion of «efficient cause» leads to the divine existence of Forms. He firstly lays down his principle of the «applicability» of all the univocal words such as «existence,» «essence,» «living,» etc. to the divine reality. On this matter, al-Fârâbî points out that the univocity of the meaning of these expressions can be preserved by considering variations in degrees of their meanings, rather than requiring uniformity in the observable references of these expressions. The fluctuation of exactness and «nobility» of a principle does not violate the essential unity of that principle. Thus, al-Fârâbî concludes, existence, essence, living, knowing, etc., can be just as well applied to God as to other-than-God in the same sense, though they are true of God in the highest and noblest degree of the sense, and of other-than-God in a lower one.

On the basis of this, al-Fârâbî proceeds to his main philosophy of the divine existence of the forms in these words:

Thus, we say, since God has been proved to be the living «cause» for the existence of this universe with all varieties of beings in it, it is therefore necessary for Him to hold in His essence all those «Forms» that He is supposed to bring into existence. If there were not in

the essence of God these Forms as the patterns of existing things, then what would be the design of those which He brought into existence? And in what order has He given effect to what He has brought into being?

As for the problem of knowledge, al-Fârâbî, widely known as the Second Master and the greatest authority next to Aristotle, describes his opinion in the following manner:

A Ring «Fass» - The human soul is that which is capable of conceiving a meaning by definition and by understanding the pure reality of that meaning from which all extraneous accessories are shaken off and the sheer reality of it has remained as the common core, to the simplicity of which all variation of instances is reduced. This simplification has been made by a power commonly known as the «theoretical reason» (al-'aql an-nazari). This state of the soul is analogous to a mirror, and the theoretical reason is the power of the transparency of that mirror, and the intelligibles appearing in that mirror are reflections from the realities existing in the divine world, like the features of corporal objects that reflect on the transparent surface of a mirror. This will be so if the soul's transparency has not been corrupted by nature or it has not happened that in the upward relationship of the soul that transparency has become blurred by

almost all the problems of philosophy, especially the problem of mystical knowledge and the apprehension of the One and Unity. Had there not been this luminous achievement in the history of philosophy, it would be hard to believe that the Muslim successors to that philosophy could ever have succeeded in arriving at such a point of systematization. In the philosophy of Dionysius there are also some advanced illuminative principles which can be of advantage in the constitution of a systematic philosophy. It is obvious, that, leaving aside the philosophical systematization, the whole credit for which must be given to these Muslim philosophers, the kind of illuminative philosophy which is based on the principles of «emanation» and the theory of «knowledge by presence» was exclusively developed among these later philosophers. These earlier Neo-Platonists were not usually concerned to ask, nor did they try to answer, our basic question of whether or not there are existential grounds for all modes of human apprehension, that is, grounds for all modes of human knowledge. Is there common ground for the Platonic intellectual vision, Aristotelian abstract knowledge of the self, sensory knowledge, and mystical knowledge? This earlier school of philosophy does not seem quite explicit in identifying the primordial mode of knowledge with the very existential states of the reality of the self, although when they reach the problem of mysticism they speak of a kind of knowledge by presence as opposed to our ordinary knowledge

by subject-object relation. They never characterized their sort of knowledge by presence by the actual existential truth of mystical consciousness with the One could take place, if it is really an instantiation of knowledge by presence (8). But in Islamic illuminative philosophy all these steps are manifestly taken, and it becomes clear what is to be understood by knowledge by presence.

Here we will present a history of this particular way of thinking known among its adherents as illuminative philosophy. In the course of its history we shall see how, from the mainstream of the Islamic interpretation of Hellenic philosophy, this illuminative system has come into existence, and how the totality of this system is based on the logical truth of knowledge by presence.

2. al-Fārābī's Theory of Divine Forms and God's knowledge

Al-Fārābī (ca. 870-950), who is famous for holding the doctrine of the «Harmonization of the opinions of Plato and Aristotle», spells out on the matter of Plato's Ideas the necessity of making such a harmonization as the very foundation of philosophy. He believes that Aristotle has categorically rejected the existence of these platonic Ideas. Nevertheless, when Aristotle reaches the problem of theology and the notion of a «first cause» of this universe, he finds himself faced with the difficult problem of the divine Forms, the existence of which must be, beyond any doubt, presupposed

sensible spatio-temporal magnitudes, he has not agreed with Plato that intellectual knowledge is in fact the intellectual of those separate objective reference for an intellectual vision anywhere, this vision proves to be hallucinatory. Thus, the true objects of thought are in sensible forms and become intellectual by «abstraction»

This philosophical controversy has, since the beginning of the history of philosophy, driven the problem of knowledge in two major extremist courses, either Platonic or Aristotelian. Along the span of the Western philosophical tradition, this division becomes so distinctive that many modern philosophers have thought that these two doctrines, Plato's and Aristotle's, are absolutely antithetic in nature and thus that any attempt to bring them into a systematic unity would be in vain. In the face of such a great issue the epistemological problem concerning human intellectual or transcendental knowledge remained unresolved. However, it must be admitted that both of these two doctrines are aimed at one single point. They attempt to answer the question: How do we arrive at intellectual knowledge as distinct from sensory empirical knowledge? But they differ from each other in the way taken either as the intellectual «vision» of intelligibles or the architectonic «abstraction» of our sense-experience.

In Islamic philosophy there has been from the very beginning of its history unanimous concern about the search for common ground between Plato and Aristotle on the matter of

human knowledge. In principle, this philosophy shows that the two traditional systems of epistemology can be brought together in a satisfactory solution of the problem of human knowledge. Moreover, this philosophy maintains that the mind is constituted by its nature to function in different ways at the same time, being perceptive of intelligible substances on the one hand and speculative about sensible objects on the other. It also contends that, just as the Aristotelian analysis of «abstraction», though not to be suspended, does not account for a final sufficient solution of the problem of intellectual knowledge, similarly Plato's theory of intellectual «perception» can hardly be regarded as the complete treatment of that problem. This philosophy asserts that both of these two theories may be based on a primordial sense of knowledge, the meaning of which may be so fundamental and so radical, that all these forms and degrees of human knowledge can be reduced to it. There is some conception of this primordial sense in the simplicity with which all applications of the word knowledge meet, like lines converging to a common centre. In other, there must be an ontological foundation for both «abstraction» and intellectual «vision».

Of course, we must admit that this method of philosophy was pioneered by pagan Neo-Platonists starting with Plotinus and ending with Proclus. They originated the notions of «emanation», «apprehension by presence», «illumination», etc. They undoubtedly made quite an advance in

things, this is the cause of whatever is right and good; in the visible world it gives birth to light and to the lord of light while it is itself sovereign in the intelligible world and the parent of intelligence and truth Without having had a «vision» of this Form no one can act with wisdom, either in his own life or in matters of states (5)

2) There is an antithetic view to this Platonic way of thinking This view holds that, as Aristotle argues, there is no identification of «seeing» and «knowing.» (6) since knowing is never seeing if there is no intelligible object to be seen Thus the central issue for Aristotle is What is knowing if it is more than seeing, and if there are not such antecedent objects as the Platonic forms?

If one agrees with Aristotle that Plato's do not exist, and that the consequent «intellectual vision» of these antecedent Ideas is not what really constitutes the essence of human intellectual knowledge, one is faced with the problem what then are true objects of human intellectual knowledge? If the pure reality of «triangle,» for instance, does not exist in the world of real being, and our intellectual knowledge of triangle qua triangle is not obtained by an intellectual perception of that pure reality of triangle, then how can we have an intellectual knowledge of triangle, since we certainly know that the pure reality of triangle does not exist among sensible objects either? In the presence of this critical ques-

tion, Aristotle presents his renowned analysis of intellectual knowledge in these words:

Knowledge and sensation are divided to correspond with the realities, potential knowledge and sensation answering to potentialities, actual knowledge and sensation to actualities Within the soul the faculties of knowledge and sensation are potentially these objects, the one what is knowable, the other what is sensible. They must be either the things themselves or their forms The former alternative is of course impossible it is not the stone which is present in the soul but its form. It follows that the soul is analogous to the hand, for as the hand is a tool of tools, so the mind is the form of forms and sense the form of sensible things

Since according to common argument there is nothing outside and separate in existence from sensible spatial magnitude, the objects of thought are in the sensible forms «viz », both the abstract objects and all states and affections of sensible things Hence(i) no one can learn or understand anything in the absence of sense, and(ii) when the mind is actively aware of anything it is necessarily aware of it along with an image, for images are like sensuous contents except in that they contain no matter

In a word, since Aristotle evidently denies the existence of any intelligible objects outside of, and separate from,

sence. The question may be expressed thus while both Islamic and Western philosophy historically stem from the one Hellenic tradition, why should the Islamic branch have given way to such a primordial mode of knowledge which has not so far been attained by any Western analytical mind? A possible brief answer to this question may be found in the way and the manner of interpretation of the early Muslim philosophers in their understanding of Greek thought. In order to consider what this manner of interpretation is in my view, we must at first present here some of the most celebrated authorities in Islamic philosophy. Thus, we must turn our attention to the history of this philosophy by focusing our thought on the way followed by philosophical approaches which have ultimately led to the illuminative doctrine of knowledge by presence (al-'ilm al-huduri al-ishraqi) ¹

Let us first consider the historical background of the philosophy and the muslim philosophers we aim to study

It is historically understood that the mainstream of epistemological tradition since Plato and Aristotle has been divided, on the most fundamental problem of human intellectual knowledge, into two sharply opposing strands

1) There is the Platonic view in which intellectual knowledge is of unique, simple, universal, immutable, and immaterial objects. In this view intellectual knowledge is in fact an intellectual vision of these transcendental objects.² The Forms, as intelligible objects of our transcendental

knowledge, have a real and metaphysical existence and are truly beings in themselves, independent of our minds and of the sensible physical objects which exist in the world of «becoming». On the basis of a dualism of «being» and «becoming», Plato developed his notion of a «true reality» as the field of objective reference of our intellectual knowledge to be in our mind and by being things in themselves as they really are ³ He described, on the other hand, his opinion of a «symbolic reality» as the field of «belief», which is, as F M Cornford puts it, placed by Plato himself «between reality and non-reality», so that «one cannot form any stable conception either as being or not being, or as both being and not being, or as neither »⁴ As a matter of fact, Plato's theory of knowledge is, as I think, a pattern of «intellectual perception» instead of «intellectual theoretical abstract conceptualization»

Plato explains what this intellectual percetion would be like

The ascent to «see» the thing in the upper world you may take as standing for the upward journey of the soul into the region of the intelligible, then you will be in possession of what I surmise, since that is what you wish to be told Heaven knows whether it is true, but this, at any rate is how it appears to me . In the world of knowledge, the last thing to be «perceived» and only with great difficulty is the essential form of goodness. Once it is «perceived,» the conclusion must follow that, for all

A History Of Knowledge By Presence

Mehdi Ha'iri Yazdi *

1. A Preliminary remark

It is clear that philosophy, if it is to establish the integrity or systematic unity of human reason, is obliged to bring together all modes and species of awareness, putting them in the presence of the supreme power of the theoretical judgement of intellectual consciousness. In doing so philosophy must, from the beginning of its own history, decide either to exclude certain claims of awareness from the domain of human knowledge and condemn them as mere emotion or hallucination, or otherwise accommodate them in the frame of human consciousness. For instance, given that mystical experiences are characterized by a noetic quality in the sense that they have a certain claim of awareness of the world of reality, one feels

called upon to account for the truth or falsity of these experiences as a possibility of another dimension of the human intellect. Much the same is to be said concerning the problem of self-consciousness, the problem of our knowledge of our sensations and feelings, our knowledge of our faculties of apprehension and our knowledge of our bodies. All these particular species of knowing ought to be probed and brought into a comprehensive philosophical account of human consciousness.

Setting aside, for the moment, our major concern in a philosophical analysis of knowledge by presence, we shall address ourselves to a historical question concerning the background of the notion of knowledge by pre-

**Professor Ha'iri Yazdi, son of the late Ayatollah Ha'iri the great Islamic authority, and a disciple of another great Islamic authority, the late Ayatollah Borujerdi is one of the masters of theology and Islamic philosophy*

rialiste, la révolution islamique devra continuer sur la même voie pour remporter d'autres victoires plus importantes. Mais une question mérite une attention particulière et qu'on s'y penche dès à présent la constitution d'un mouvement islamique international, structuré et organisé. Et la revient de façon incontestable le rôle d'avant-garde de l'état isla-

mique issu de la révolution islamique au sein du mouvement islamique à travers le Monde. En tout cas, la mise en place d'un organe central pour assumer les tâches, qui s'imposent au niveau des forces islamiques se fait sentir de plus en plus, d'autant plus que le défi de la laïcité doit être relevé partout au sein de la Oumma.

nisationnelle et la conscience politique islamique

L'organisation mérite une attention particulière car, sans elle, il est difficile d'être à la hauteur des tâches qui s'imposent

Sans nul doute, la création du PRI cristallisant la tendance islamique a permis le triomphe de la ligne islamique face à la coalition laïque. Les mouvements islamiques par leur degré organisationnel, doivent jouer un rôle d'avant-garde dans la lutte de leur peuple

D'autre part, la conscience politique islamique s'avère indispensable pour une approche réelle des problèmes islamiques. Le mouvement islamique a souvent subi des revers dans certains pays à cause de l'absence d'une conscience politique islamique adéquate. Et aujourd'hui, cette dernière est sans conteste une dimension importante de la lutte islamique

Les perpétues de la révolution islamique mettent en lumière la coalition des puissances de l'ouest et de l'Est face à l'Islam

Rien d'étonnant à cela car, d'une part, les Etats-Unis, ennemi traditionnel de l'Islam, comptent perpétuer leur domination politique, économique et culturelle dans le monde musulman, d'autre part, la Russie communiste dans son rêve de mettre fin à toute croyance religieuse entend poursuivre sa croisade au sein de la Oumma. Alors que la révolution faisait face au grand Satan américain à travers des subver-

sions et des complots répétés, l'armée rouge continuait son expansion coloniale en Afghanistan. Dès lors il ne doit pas faire de doute que les 2 grandes puissances sont des ennemis irréductibles de l'Islam ayant les mêmes racines c'est-à-dire l'infidélité

Enfin on peut dire que la lutte entre la tendance islamique et celle de la laïcité est une lutte à mort et apparaîtra à tous les niveaux au sein de la Oumma; ce qui nécessite une grande vigilance

Conclusion

Les «révolutions» dans la révolution islamique ont joué un rôle décisif important dans l'approfondissement de la révolution, permettant ainsi le renforcement du régime islamique par l'islamisation des différentes structures socio-politiques. Elles ont été ainsi le détonateur nécessaire qui a permis d'autres victoires et cela, dans tous les domaines politique, économique, social et culturel. Pour ne citer que la guerre imposée, l'armée islamique par ses offensives répétées a créé la débâcle chez l'envahisseur. L'état islamique qui apparaît, après des centaines d'années d'éclipse, a réussi la percée malgré les agressions, les complots et les crimes des puissances sataniques et de leurs agents locaux. Face à l'encerclement impé-

Tout en faisant de l'espionnage pour l'URSS dans les domaines politique, militaire, le Toudeh constituait des caches d'armes récupérées lors de la révolution et cela malgré la guerre imposée à l'Iran.

Le dévoilement et le démantèlement de leur organisation en tant que 5e colonne de la Russie communiste marque une nouvelle victoire sur les forces laïques. Ainsi, malgré la puissance combinée de la droite et de la gauche, le mouvement islamique, grâce à son avant-garde consciente et engagée, a réussi à démasquer et à éliminer les éléments séculaires de l'état islamique.

III) Leçons pour le mouvement islamique international

Elles sont nombreuses pour les musulmans en général et les mouvements islamiques en particulier - Nous en retiendront essentiellement quelques points :

la victoire de la révolution islamique ailleté le désarroi au niveau des ennemis de l'Islam qui ont mobilisé leur état-major pour faire face à cette poussée islamique.

L'Islam américain est posé partout comme alternative pour duper les peuples islamiques et désorienter les mouvements islamiques. Des promesses d'application de la Charia sont souvent lancées par des régimes laïcs sous domination impérialiste afin de créer la zizanie au

niveau des forces islamiques. Naturellement, les chefs de file de cette tendance sont essentiellement les alliés principaux des Etats-Unis au Proche-Orient.

L'expérience de la révolution islamique dévoile d'autres tendances hypocrites maquillées de l'Islam qui, par leur conceptions bornées de l'Islam parce qu'unilatérales et leur flirt bruyant avec le socialisme, ont voulu poser leur ligne de trahison comme alternative à la révolution islamique. Ce courant dénommé gauche islamique se manifeste aussi dans certains pays musulmans, notamment en Tunisie. A l'instar de l'Iran islamique qui a su, débarrasser de tous les hypocrites infiltrés dans l'état islamique, les forces islamiques par une conception globale, authentique de l'Islam dérivant uniquement du Coran et de la Sunna doivent mener une lutte systématique contre l'Islam américain et la gauche islamique.

L'écueil nationaliste constitue un danger permanent et corrosif qui nécessite une grande vigilance de la part des forces islamiques, cela a été clairement montré par la révolution islamique, car certains musulmans de formation occidentale pensaient que l'état islamique ne serait qu'une version du vieil état-nation iranien.

- L'expérience de la révolution islamique met à l'ordre du jour 2 problèmes importants au niveau des forces islamiques : la question orga-

guide de la révolution islamique met en garde ceux qui s'opposent aux décisions du parlement. Le 11 Juin 81 l'imam Khomeiny retire le commandement des armées à Bani-Sadr et 10 jours après, le parlement vote son incompétence politique

Il apparait dès lors clairement que durant les 16 mois qu'il a été au pouvoir, Bani-Sadr a coalisé avec des forces hypocrites, en particulier les Moudjahidines Kalqs qui s'employèrent à bloquer toutes les décisions du Parlement allant à contre courant de leurs visées diaboliques, compromettant ainsi gravement le processus d'islamisation des structures socio-politiques, de l'armée aux médias

Au conseil supérieur de la défense, il ne cessait de répéter «nous n'avons pas d'armes» Mais la nuit même de sa destitution, la brillante victoire de Khoramshahar fut remportée; 8 mois furent donc gaspillés par Bani-Sadr qui s'employa à opposer au sein de l'armée la spécialisation et la doctrine

Cette victoire sur les libéraux a été acquise grâce à la vigilance et la maturité d'hommes comme Khomeiny, Bahachti

Mais on ne peut oublier la réponse prémonitoire du martyr l'Ayatollah Motahari à Bani-Sadr depuis 1978, montrant sa conception anarchique et opportuniste de l'Islam. Ne disait-il pas: «Bani-Sadr a une conception instrumentale presque opportuniste de l'Islam: l'Islam

est une fin et non un moyen»

Mis à l'épreuve, Bani-Sadr et ses partisans ont montré qu'ils ne pouvaient aller loin dans la marche de la révolution islamique. Notre frère Kalim Siddiqui avait raison de dire. «Qotbzadeh, Mehdi Bazargan, Ibrahim Yazdi et Bani-Sadr comptaient sans nulle doute parmi ceux qui pensaient que «l'Iran Islamique» ne serait qu'une version «démocratique» et «populaire» mise à jour du vieil état-nation iranien.

d) Le Tudeh

Le parti communiste iranien créé en 1941 s'est distingué historiquement par une série de trahisons de tous les mouvements d'indépendance du peuple musulman d'Iran.

On peut citer entre autres:

- le sabotage et la fomentation de troubles lors du gouvernement de Mossadegh;
- la collaboration avec l'Angleterre en vue de préparer et d'exécuter le coup d'état de 1941,
- la vaste campagne de propagande pour condamner le soulèvement du 15 Khordad 1963

Le Tudeh malgré ses déclarations de soutien au régime Islamique s'employait à fouler aux pieds la principale devise de la République Islamique «ni Est ni Ouest» et cela à cause de sa dépendance vis à vis du Kremlin.

«Ce que nous avons fait à l'égard de l'Amérique, personne dans nulle autre partie du monde n'a osé le faire»

b) Tabas ou manifestation de la volonté divine.

Tabas mérite qu'on s'y arrête, car c'est une autre victoire de la prise des otages. Après toutes les intimidations et sanctions économiques, les Etats-Unis décidèrent en effet l'agression ouverte contre la République islamique pour libérer les otages. L'opération fut baptisée «Blue Light» et 90 membres spécialistes en terrorisme participèrent à l'attaque le 25 04 80.

Des précautions exceptionnelles furent prises : avions dotés d'appareils électroniques sophistiqués capables de neutraliser toutes les activités de radars et du système de télécommunication iraniens. En outre, des spécialistes s'étaient penchés sur les conditions géographiques et climatiques du désert iranien. Après la mise au point de tout leur dispositif, au Sud de l'Egypte, les avions c 130 et les hélicoptères militaires pénétrèrent plus de 1 000 km à l'intérieur de l'espace iranien, atterrissant sur un vieil aéroport désaffecté, construit par les alliés lors de la 2ème guerre mondiale. Un bus de voyageurs fut pris en otage par le commando. Selon les voyageurs, lorsqu'ils voulurent mettre en marche les avions, 2 d'entre eux prirent feu et explosèrent, 5 héli-

coptères tombèrent en panne pour des raisons inconnues. Le reste du commando s'enfuit de l'Iran à 4h30 du matin. échec de l'opération, 8 morts.

Voilà comment à Tabas, Dieu humilia ceux qui voulaient humilier la nation musulmane.

Cela nous rappelle cet autre événement historique de la sourate de l'éléphant «N'a-tu pas su comment ton Seigneur a traité les hommes de l'éléphant, N'a-t-il pas détourné leur stratagème, envoyé contre eux des bandes d'oiseaux qui leur lançaient des pierres d'argile? Il les a ensuite rendus comme des tiges de céréales qui auraient été machées».

c) Période de Bani-Sadr et la sortie des libéraux

La 2ème phase de la lutte âpre et aigue entre le P.R.I et la coalition laïque s'amorcera avec la mise en place des différentes institutions du pouvoir et l'élection de Bani-Sadr. Ce dernier prête serment devant l'Imam le 04 02 80. Tous les libéraux qu'il voulut désigner au poste de 1er Ministre furent rejetés par le parlement. Le 26 Juin l'Imam critique l'inaction de son gouvernement. En Août le parlement désigne Ali Radjai 1er Ministre. Son gouvernement rentre en fonction le 10 Septembre. Mais Bani-Sadr tente de former un gouvernement parallèle et s'oppose aux décisions du parlement. Une fois de plus, le

qu'est l'ambassade américaine, fut attaquée et occupée par les étudiants musulmans. Aussitôt le gouvernement américain mobilisa l'ensemble de ses alliés pour faire pression sur l'Iran afin que les otages soient libérés.

Après la mise en demeure de la Cour Internationale de la Haye à l'Iran pour la libération des otages, ce sera au tour du secrétaire général de l'ONU, Kurt Waldheim, de tenter une médiation en se rendant à Téhéran le 11 80, sans succès d'ailleurs. Le guide de la révolution islamique ne jugea pas nécessaire de le recevoir. A Washington pendant ce temps, c'est le désarroi, des sanctions économiques sont prises contre l'Iran et on n'écarte plus, une action armée pour libérer les otages. En effet, le 24 Avril 1980, la tentative de libération des otages par l'agression se solda par un échec. Dès lors la CEE emboîte le pas aux Etats-Unis concernant les sanctions économiques contre la République islamique. Après 304 jours de détention, l'Imam Khomeiny pose 4 conditions pour la libération des otages :

- restitution de la fortune du Shah
- abandon par les américains de leur demande de dédommagements
- dégel des avoirs iraniens bloqués par les U.S.A
- engagement de non ingérence des U.S.A. en Iran.

Des négociations furent entamées par l'intermédiaire de l'Algérie. Le 20 11 80, Edmont Muskie, secrétaire d'Etat américaine, annonce que les U.S.A. sont d'accord sur les conditions iraniennes. Après des pourparlers laborieux, l'Imam Khomeiny ordonne enfin la libération des otages le 20 01 81. Les Etats-Unis furent confrontés à la détermination du peuple musulman d'Iran malgré les menaces, sanctions et agressions durant 443 jours.

Que représente en réalité la prise des otages ?

- ce fut le 1er test de Bazargan, montrant toutes les insuffisances et les aberrations de son gouvernement provisoire. D'ailleurs, il dimissiona 2 jours après l'occupation de l'ambassade américaine.
- le dévoilement et l'identification de l'ennemi principal du peuple musulman d'Iran, à savoir les Etats-Unis
- la prise des otages fut une victoire qui permit d'autres victoires pour ne citer que Tabas et les libéraux démasqués
- et enfin les plans américains de la région furent mis à découvert, car c'est dans ce nid d'espions qu'étaient tramés tous les complots diaboliques. Plus de 20 volumes sont déjà publiés parmi les documents trouvés

C'est pourquoi le Président du Parlement iranien dira justement

de l'Islam. L'imam Khomeiny, guide de la révolution islamique, ne déclarait-il pas depuis longtemps à propos de la laïcité «Tout pouvoir laïc, quelle que soit la forme sous laquelle il se manifeste est forcément un pouvoir athé, œuvre de satan, il est de notre devoir de l'enrayer et de combattre ses effets». C'est pourquoi le P R I fut mis en place après la révolution grâce aux efforts soutenus et à la vigilance d'hommes comme Behechti, Motahari, pour cristalliser la tendance islamique face aux ennemis de tout bord.

Dès lors la bataille idéologique s'engagera sur les divers fronts politique, économique, social et culturel, entre les partisans de la ligne islamique et ceux de l'hypocrisie. Cette lutte fut émaillée de nombreuses péripéties allant de la démission de Bazargan, et la prise d'otages jusqu'à la destitution de Bani-Sadr. Et là il faut saluer la haute stratégie avec laquelle l'Imam s'employa à mettre à nu les hypocrites infiltrés dans les rangs du mouvement islamique.

Malgré les complots, les divers plans de subversion, les attentats et crimes commis contre les personnalités de la révolution islamique, la victoire de la ligne islamique était rendue inéluctable par le sang de ses architectes : les martyrs Bahachti, Radjai, Bahonar etc. La consolidation des acquis de cette victoire nécessita des mesures urgentes, notamment, le renforce-

ment des structures islamiques dans les différents domaines et le déclenchement de la révolution culturelle, surtout dans le domaine de l'enseignement et du programme universitaire. C'est seulement alors que le régime islamique, débarrassé de ses pesanteurs, put non seulement s'engager dans la construction d'une véritable société islamique, mais aussi faire face à l'envahisseur.

II) Les grandes péripéties de la lutte entre le mouvement islamique et la coalition laïque

Cette lutte connut de nombreuses péripéties. Mais nous essayerons de cerner les phases décisives de ces grands soubresauts qui ont secoué la révolution islamique.

a) L'occupation de l'Ambassade américaine par les étudiants musulmans engagés dans la ligne de l'Islam

Les errements du gouvernement provisoire de Bazargan, l'infiltration des ennemis de l'Islam dans les différentes institutions, sans parler des complots de la grande puissance satanique américaine, amenèrent des étudiants musulmans à sentir la nécessité d'approfondir et de continuer la révolution islamique jusqu'au bout. Ainsi le 4 Novembre 1979, cette véritable forteresse moderne, ce nid d'espions

Il ne fait aucun doute que la victoire du mouvement islamique et la consolidation de l'Etat islamique face à la coalition laïque soutenue par les super-puissances, après 5 années de luttes périlleuses, est un autre phénomène de la révolution islamique que l'on peut qualifier à juste titre de «révolution» dans la révolution islamique. L'étude de la lutte entre les deux lignes au lendemain de la victoire de la révolution islamique permettra d'éclairer, d'une part, la maturité et la vigilance du mouvement islamique sous la direction de l'Imam Khomeiny et d'autre part, les desseins et trahisons du courant laïc

Pour ce faire, nous tenterons tout d'abord de cerner les forces politiques en Iran après la chute du régime despotique et la lutte entre le courant islamique et la coalition laïque. Ensuite nous parlerons des grandes péripéties de cette lutte et de la victoire du mouvement islamique. Et enfin des leçons que doivent en tirer les musulmans en général et les forces islamiques en particulier.

1) L'Iran au lendemain de la révolution islamique: le grand défi interne.

La victoire de la révolution islamique en Iran n'a été que le début du processus révolutionnaire car les forces idolâtres étaient décidées à l'anéantir ou du moins à neutraliser

ses effets.

Bien que le mouvement islamique ait constitué la colonne vertébrale de la révolution, il n'en demeure pas moins qu'il ne contrôlait pas totalement la situation. Et cela pour plusieurs raisons dont on peut citer :

- Compte tenu de son état organisationnel, le mouvement islamique n'avait pas encore rassemblé toutes ses potentialités et forces en un corps organisé, structuré et solide pour faire face à l'ampleur des tâches, d'où l'urgence de la création du Parti de la République Islamique (P R I) et de nouvelles structures, comme par exemple le corps des gardiens de la révolution
- La présence de différents courants et forces idolâtres sur la scène politique iranienne. Ces ennemis infiltrés dans les institutions mises en place entravaient considérablement l'islamisation du pays.

En effet, le régime islamique rencontra des difficultés considérables pour conserver sa véritable nature et se consolider. L'Iran est truffé d'organisations idolâtres et hypocrites. Mais le courant dénommé la gauche islamique était bien implanté dans la vie politique iranienne. Par son Islam cosmétique et sa sympathie pour le socialisme, cette tendance hypocrite voulait dévier ce vaste mouvement reposant sur la foi. Toutefois ceux qui ont été la cheville ouvrière de cette lutte islamique avaient une conception claire

Les «révolutions»

dans la révolution islamique

Cheikh Oumar BA

Introduction

La révolution islamique constitue sans nul doute un événement sans précédent au XXème siècle. Cela à un moment où l'humanité vit une des périodes les plus critiques de son histoire parce que victime des conséquences désastreuses et rétrogrades des 2 systèmes idolâtres, le capitalisme et le socialisme. La révolution islamique a non seulement ouvert une brèche dans le front unifié de l'impiété mondiale mais aussi et surtout, elle a inauguré une ère nouvelle pour les forces islamiques engagées dans la construction d'une société islamique à travers le monde. En effet, son dé-

roulement et ses différentes périodes interpellent aujourd'hui la Oumma en général et le mouvement islamique en particulier. Et cela pour deux raisons essentielles d'une part, la nécessité pour le mouvement islamique international, face à l'ampleur des tâches et aux exigences de la lutte, de s'atteler à la systématisation des différentes expériences menées par les forces islamiques, surtout durant ces cent dernières années, d'autre part, le rôle d'avant garde incontestable que joue l'Etat islamique d'Iran, issu de la révolution islamique, dans la lutte contre les forces idolâtres.

Ces remarques succinctes et faites à la hâte sur certains aspects de l'autogestion en tant qu'expérience historique dans les sociétés arabes ne sont pas des postulats, mais des points à soumettre à l'étude et à la critique. Si elles ne sont pas en elles-mêmes d'une grande utilité, elles doivent donner lieu à des débats susceptibles d'enrichir l'expérience universelle et de frayer la voie vers de nouvelles perspectives qui restent l'aspiration de notre temps.

processus productif garderont-elles constant l'esprit de solidarité en dehors de l'usine et du champs? ... La conscience de la complémentarité du global et du particulier font développer le sens de la responsabilité dans deux directions: assumer le besoin collectif, communautaire d'une part et celui strictement privé et individuel, sur un plan pleinement humanitaire et non uniquement productif.

On constate que le questionnement dépasse le simple processus de travail, c'est plutôt un constat social englobant les domaines importants que ceux qui le sont moins pour la survie de la communauté. Cette complémentarité, qui a permis à ces unités de vivre pendant des siècles et de se fortifier dans les moments difficiles comme dans les périodes d'opulence, rend légitime la question sur les possibilités d'adaptabilité et d'opérationnalité des traditions dans la perspective d'un projet à venir.

La caractéristique essentielle de cette expérience a été l'établissement d'une interférence harmonieuse entre l'unité sociale définie comme institution indépendante et sa participation à la vie globale de l'Umma d'une part; l'établissement d'un équilibre sans abus entre collectivité et individus d'autre part. La preuve en a été faite; chaque fois que l'un de ces deux éléments fut abusivement privilégié au détriment de l'autre le chaos l'a emporté. Donc il s'agissait dans l'expérience des unités sociales de préserver précisément cette complémentarité des deux parties et non d'établir des rapports sur la base de la négation réciproque;

Cet équilibre fut toujours maintenu lors de l'émergence des grands mouvements et mutations révolutionnaires (naissance civilisationnelle) ...les abus vinrent toujours après, lorsqu'apparaissait (et apparaît) une couche s'accaparant les potentialités matérielles et accumulant les pouvoirs, exerçant par là un despotisme.

Ainsi l'homme, aussi faible qu'il puisse être, ne se trouve pas abandonné ni face à l'appareil d'Etat, ni face aux diverses difficultés quotidiennes. Sa responsabilité et sa participation au sein de l'unité sociale font en sorte qu'il ne soit pas écrasé par d'éventuels fardeaux dont il ne peut supporter la charge. Le dessein principal étant la bonne gestion du processus productif, d'une part, et l'émulation des acteurs sociaux, afin qu'ils assument pleinement leurs obligations ...

Tout antagonisme entre l'appareil étatique, acteurs sociaux et unités diverses, de ce fait, n'aurait pas lieu d'exister vu que le rôle essentiel des unités est d'établir des relations qui interfèrent harmonieusement; ce qui ne peut être réalisé qu'à partir d'une vision de la situation comme un tout dont les «parties», économiques; sociales et politiques ne constituent que les facettes d'un même objet. L'expérience historique arabo-islamique a en effet enregistré les cas où la complémentarité s'est effectuée entre unités sociales, individus et Etat, à tous les niveaux: celui de la distribution de la propriété et des richesses, celui de l'exercice du pouvoir, des responsabilités et des obligations ...etc.

Cette situation de cohérence, de stabilité et de bien être s'est maintenue malgré une certaine fréquence de cas où la société s'est enfoncée dans la discorde, la tyrannie et les guerres civiles.

L'AUTOGESTION EN DEHORS DU PROCESSUS PRODUCTIF:

La question posée étant la nature des rapports sociaux et la dynamique des unités diverses, ces dernières ont-elles besoin d'être accompagnées d'un ordre social et d'idéologie complet? ou non?; les personnes impliquées dans le

sous ensembles qui la forment. Cette même expérience nous permet de constater que:

Premièrement: c'était une expérience réussie qui a duré des centaines d'années sans être abandonnée même suite à l'imposition par le colonialisme occidental de ses propres types de propriété; la preuve en est la continuité de la résistance et l'intériorisation des modèles du colon. Deuxièmement: il est à constater que les relations communes à mentionner ne peuvent se suffire au domaine du travail mais deviennent la ligne directrice de la communauté c'est à dire qu'elle doivent s'accompagner d'un ensemble de relations politiques internes et d'un système de mœurs. En d'autres termes, l'autogestion dans ces expériences n'a réussi qu'en tant que partie au sein du tout communautaire, de son idéologie, de ses mœurs et de ses relations socio-politiques.

Ce mode constituait un ordre de vie complet, l'unité sociale est autant une institution culturelle que sociologique, politique et économico-militaire, garante de l'indépendance.

Cette expérience historique a été avantagée dans la société arabo-musulmane par sa référence au tribalisme et aux liens de parenté et de clan. La conscience et la compréhension de cette référence à ces liens morphologiques posent aux pays arabes, après les changements survenus sous l'hégémonie impérialiste, la question des conditions nécessaires à la réapparition des unités sociales et communautaires autogérées surtout au niveau des rapports de production. La constitution de ces unités partira-t-elle de l'usine ou du champs? ou bien doit-elle se promouvoir en une totalité, ce qui la rendra effectivement une unité sociale pleinement globale et non seulement une unité de production?

La coexistence de ces formes hétérogènes de propriété suppose l'instauration d'un certain équilibre entre la force économique, le pouvoir politique et les diverses unités sociales, entre chaque unité et ses membres et entre l'Etat et les unités. Ainsi on comprend mieux le sens des luttes dans l'histoire arabo-musulmane qui ont suivi deux lignes directrices: soit la destruction soit le maintien de proportions justes et plausibles entre les diverses formes. La domination d'un type sur les autres conduisait naguère à des guerres civiles très acharnées et à des révolutions visant à restaurer l'équilibre sans lequel la stabilité devient improbable. Cela nous explique l'étonnement de F. Engels quand il a remarqué en traitant de la révolution du Mahdi au Soudan que cette région a connu périodiquement, chaque cent ans, une révolte qui conduisait à un retour à la religion face à la domination des riches qui se gointraient dans les richesses et oubliaient les préceptes de la Char'a (1)

Nous pouvons réaliser cela pleinement en remarquant que la Char'a essayait et essaye d'instaurer un équilibre très délicat; ce qui en fait une arme dans la main des forces révolutionnaires soulevées contre le déséquilibre et l'instabilité qui prévalent dans la vie sociale à cause du despotisme soit de la propriété privée, soit de la propriété de l'Etat.

L'EQUILIBRE GENERAL

L'expérience historique de l'autogestion collective dans les unités sociales (clan, tribu, village, quartier, ville) démontre la nécessité de coordination entre l'économique et l'idéologico-politique. De plus, la fin n'est pas seulement la gestion collective de la production et de la distribution mais un mode de vie complet où se consolident les relations entre l'ensemble de l'Umma comme totalité compacte et les divers

(1) cf. F. Engels in Autour de l'histoire du christianisme primitif.

de pluralité caractéristique de ces sociétés. Deux autres modèles de propriété communes lui ont été, sans antagonisme, contemporaines.

Premièrement: la propriété indivise qui englobe des domaines n'appartenant à aucun groupe social déterminé et n'appartenant pas au gouvernement mais appartenant à chaque membre de la société dans le sens que chaque personne a également le droit d'en jouir. par exemple: les forêts, les plages et les fleuves.

Deuxièmement la propriété publique qui doit être gérée par le gouvernement telles que les richesses naturelles et minérales du pays ou les industries qui nécessitent le contrôle des gouvernements

Cet équilibre harmonieux entre les modèles de propriété déjà cités induit une cohésion encore plus grande au niveau de l'ensemble de l'Umma. Tout au long de l'histoire la propriété privée et individuelle a existé et fonctionné effectivement mais n'a jamais constitué un type prévalant et généralisé. Elle a constitué par contre un levier d'équilibre entre les différentes formes de propriété, d'une part, et les membres des unités sociales, d'autre part. Aussi ne devait-elle pas être présentée sous une forme antagoniste par référence aux autres formes à nature plus collective. La possibilité donnée aux individus de développer leur avoir privé dans des limites bien précisées par la législation et les usages du groupe. En fait, cette forme peut être un élément d'efficacité dans le cadre de relations autogérées et instaurer chez les individus une émulation les rendant plus compétitifs.

De même que la propriété des unités sociales permettait la cohérence à l'intérieur de la totalité de l'Umma, les types de propriété commune et d'Etat constituent les leviers d'équilibre entre le tout et les parties.

propriété privée germanique dans ses diverses phases historiques.

Effectivement, l'histoire nous prouve que la ligne directrice de l'évolution des sociétés arabo-islamiques diffère de celle des sociétés européennes. Les faits historiques prouvent que l'invasion coloniale subie par ces sociétés a visé la destruction du type de propriété commune et des unités sociales communautaires; et leur remplacement par un système socio-économique caractérisé par la dépendance à l'extérieur (l'Europe) et l'affaiblissement des données internes garantes d'une éventuelle indépendance. Le type actuel, lequel a débuté avec les pressions exercées par l'Occident sur l'empire Ottoman pour changer les lois se rapportant à la propriété est un type bâtard ne découlant pas de la progression historique des pays musulmans mais forme un type modèle de dépendance. Pour cela il n'est pas approprié de le désigner par type capitaliste afin d'éviter la confusion avec le type européen.

L'alternative en pays d'Islam oscille entre deux extrêmes, actuellement: ou bien accentuer la dépendance ou bien un retour aux données précédentes et l'adoption d'une ligne indépendante visant à considérer le système des unités communautaires comme un pilier central de la propriété collective. Le résultat en serait l'annihilation de la propriété privée dépendante actuelle et le développement des relations précédentes de propriété au niveau de son administration, de sa distribution et de son utilisation garantissant par là une parfaite autogestion et une indépendance vis à vis de l'extérieur.

L'EQUILIBRE ENTRE DIVERS TYPES DE PROPRIETE:

Ce type de propriété des unités sociales n'a pas été le seul à prévaloir dans les sociétés arabo-islamiques au cours de l'histoire car cela aurait créé une contradiction avec l'esprit

l'unité et changerait sa nature empêchant par là son fonctionnement en tant qu'unité homogène.

Ce système de propriété, de rapports de production, de vie sociale et politique ne peut être considéré comme primitif par rapport à l'esclavage ou au féodalisme et il ne peut être considéré comme une étape pré-capitaliste, ce qui signifierait que son évolution normale l'aurait conduit au capitalisme. Le contexte interne et les lois ayant régi l'évolution du modèle arabo-islamique ont fonctionné dans le cadre de la conservation de la cohésion des unités sociales et leur adaptation à toute évolution aux niveaux des moyens de production et des sciences, sans dissocier ces unités de leur propriété publique. En d'autres termes, c'est la collectivité non l'individu qui constitue la base de la structure économique et idéologico-politique de la société. Toute évolution finalise au début la préservation de l'unité communautaire et pousse le travail collectif et la coopération vers un niveau toujours élevé qualitativement et quantitativement.

Ainsi, il devient nécessaire de se débarrasser de la simplicité qui entoure, dans la littérature contemporaine, des termes tels que tribu, clan, famille, village, région. Ils ne doivent pas être étudiés en tant que cas de sous-développement, antérieurs à l'unité de la nation. En fait, il faut les examiner en tant qu'expériences historiques riches en ce qui concerne les rapports de travail collectif, même dans les situations d'extrême développement économique et politique.

L'étude de la division des sociétés arabo-islamiques en unités sociales dans le cadre global de l'Umma nous ouvre de nouveaux horizons dans la perspective d'une évolution future des formes de travail collectif, autogestion et solidarité sociale comprise. Cette étude historique des conditions économiques et sociales en pays d'Islam nous amène à spécifier son évolution par rapport au modèle d'évolution basé sur la

ale; son guide, son sage, son leader et le protecteur de ses idéaux. A partir de cela, on perçoit la différence entre les relations de ce guide avec les membres de sa communauté et les relations usuelles de maître à esclaves. Elles se rapprochent des rapports du père aux membres de sa famille dans le sens que cela signifie «égalitarisme» ou élimination des privilèges dont il bénéficie en tant que chef de l'unité sociale. Ses privilèges ne résultent pas de la propriété privée ou de la dépendance des producteurs sous forme d'esclaves, de serfs ou d'employés. Cette constatation est à la base de l'idée que ce type de société repose sur des critères de coopération, d'autogestion et de travail collectif. Il est à noter aussi que la vaste propriété appartenant à la tribu ou au village est divisée entre familles et individus selon le système des lots.

Dependant, en vue de garantir une distribution équitable qui permette aux familles et aux individus de disposer des équipements publics, ce fractionnement est vérifié une ou plusieurs fois par an ou suivant des critères bien déterminés. De même que l'impôt du 10ème était payé collectivement et non individuellement, la relation Etat-sujets se faisait indirectement, la relation directe étant entre le gouvernement et l'unité sociale.

A l'intérieur même de l'unité sociale, les relations, qu'elles soient entre individus ou entre chefs (chefs de familles ou unités inférieures), reposent sur des bases collectives, c'est à dire que des traditions légitimées par la pratique collective décident en concertation régissent ces relations et qu'aucun individu, même le chef, ne peut agir à l'encontre de ces règles.

Le chef de la collectivité ne peut imposer ses désirs et intérêts personnels comme lois régissant ses relations avec les membres de son unité, comme ce fut le cas du seigneur dans l'expérience européenne. Cela perturberait les bases de

LA PROPRIÉTÉ DES UNITÉS SOCIALES:

La propriété, dans l'histoire arabo-islamique jusqu'à l'invasion coloniale (au début du 19^e siècle), a revêtu des formes différentes de celles du type germanique dont Marx a traité, le considérant comme le type modèle de la propriété dans l'évolution européenne. La région arabo-musulmane a connu diverses formes de propriétés, lesquelles ont été particulièrement gérées par la législation Islamique: la propriété des unités sociales, la propriété de la terre indivise et des secteurs publics, la propriété étatique, la propriété individuelle et le Waqf (biens de main morte).

La propriété des unités sociales, telles que celles d'une tribu sédentaire, d'un clan ou d'une famille, d'un village ou d'une région donnée, serait-elle le type le plus rapproché des rapports d'autogestion, de production communautaire et d'un pouvoir politique particulier?

Il ne faut pas confondre le type tribal sédentaire avec la tribu nomade d'avant le stade agricole; et autant la civilisation dans cette région n'a pas suivi le mode romain et hellénique qui est passé par la phase esclavagiste, autant la tribu est demeurée la cellule sociale de base qui, lorsqu'elle «habite» les villes, pratique le commerce et l'artisanat et quand elle «habite» le village, travaille dans l'agriculture, l'élevage et participe à la production agro-industrielle.

Pouvons-nous relever l'absence de concentration des biens communautaires entre les mains d'un seigneur alors que la majorité de la communauté s'en trouverait privée? La tendance générale était que la propriété demeure la possession de l'unité sociale, fondée sur des liens de sang et de parenté. Le chef de tribu n'est pas le maître d'esclaves mais présente la tête de l'unité so-

L'Autogestion dans l'expérience historique des sociétés arabo-musulmanes

Munir Chafiq

La question à laquelle s'efforce de répondre cette étude est la suivante: à quel point peut-on affirmer qu'il existait dans la tradition arabe des rapports d'autogestion, de coopération et de travail collectif? Comment ces mêmes rapports furent-ils à la base d'un type de développement avec lequel ils s'harmonisaient et pour lequel ils œuvraient .

Quel fut donc ce type nouveau résultant de cette expérience historique?

L'étude du système économique musulman nous fournit une indication précise sur l'existence d'un type de société différent au niveau de sa structure et des lois régissant son développement, du type européen dans ses stades les plus divers: esclavagisme, féodalisme ou capitalisme.

Dans les lignes qui suivent, il sera question des caractéristiques principales de ce type de société.

Après -selon les quatre écoles- le pèlerin revient à Mina alors que l'école imamite exige une autre circombulation: la circombulation des femmes.

Durant les nuits suivantes, il n'y a pas d'acte ou d'obligation particulière pour le pèlerin mais il lui est recommandé de les passer dans la prière et l'invocation. Il en va autrement durant les jours puisque le pèlerin est appelé à terminer les lapidations qui restent. Le temps de ces lapidation commencent pour les imamites du lever du jour au coucher du soleil pour chacune des trois journées. Les quatre écoles restants les commencent l'après midi pour en finir au coucher du soleil.

Avec unanimité le pèlerin est tenu de jeter pour chacun de ces trois jours 21 petites pierres (à 3 reprises) ce qui fait un total de 63 pierres. Ajoutées au 7 premières lancées le jour de la fête, elles donnent un total de 70.

Dans le cas où le pèlerin revient à la Mecque après avoir terminé les rituels du Hajj, il lui est conseillé de faire la circombulation de l'adieu chez les Malékites et les Imamites. Les Hanafites et les Hanbalites pensent que cette circombulation est obligatoire pour les personnes non mecquoises et pour la personne résolue à ne plus résider à la Mecque après son retour.

Sur ce nous achevons les procédures et rituels du Hajj. Et qu'Allah agrée et prie sur notre prophète ainsi que sa sainte famille.

dehors de Mina ils ne sont que trois (du 10 au 12 Zul-Hijja).

Malékites, Hanbalites et Hanafites pensent que Mina n'a pas de statut particulier et que les jours du sacrifice sont trois comme partout ailleurs. Toutefois il reste que le meilleur moment du sacrifice est le premier jour après le lever du soleil et la prière de l'aïd

Le sacrifice doit répondre aux deux conditions suivantes :

- a) l'objet du sacrifice doit être du bétail : Camélidés, bovins, brebis ou chèvres, accord unanime de toutes les écoles.
- b) Le bétail à sacrifier doit être exempt de défauts. Il ne doit être ni aveugle, ni boiteux, ni malade... ni exagérément vieux. .

Pour la distribution de l'objet du sacrifice, les Hanbalites et les Chafé'ites pensent que ce qui a été égorgé au haram doit y être distribué.

Les Hanafites et Malékites pensent qu'il peut être distribué ailleurs aussi et alors que pour les Chafé'ites le sacrifice obligatoire ne peut être consommé par la personne l'ayant accompli contrairement aux sacrifices seulement recommandés; distinction que les Malékites ne font pas.

Pour les Imamites le pèlerin ayant accompli le sacrifice le répartit en trois :

- un tiers pour les pauvres et nécessiteux musulmans.
- un tiers pour les musulmans riches ou pauvres.
- un tiers pour lui-même.

Dans le cas où le pèlerin ne trouve pas de quoi payer l'animal du sacrifice il le compense par un jeune d'une dizaine de jours, trois jours lors de la période du pèlerinage et sept de retour chez lui.

Il est aussi conseillé que le pèlerin égorge lui même l'animal objet de son sacrifice mais il est permis d'avoir recours à une autre personne. Les Imamites recommandent dans le cas au pèlerin d'aider cette personne même symboliquement en mettant sa main sur la sienne lorsqu'il égorge l'animal.

Après avoir terminé les rituels de Mina, le jour de la fête, le pèlerin revient à la Mecque pour effectuer la circombulation de la visite, prier deux rak'ats et faire la marche entre Safa et Marwa.

- 3) Effectuer la lapidation pierre par pierre non en une seule fois, accord unanime
- 4) La petite pierre doit atteindre son objectif, unanimité.
- 5) Les pierres doivent être jetées non déposées, accord unanime
- 6) La lapidation doit s'effectuer avec des petites pierres (roches), tout autre matériau n'est pas permis sauf pour l'école hanafite
- 7) Pour les Hanbalites on ne doit pas reprendre des pierres déjà jetées et lapider avec ...

Les Imamites ajoutent qu'il est recommandé au pèlerin d'effectuer tous les actes de pèlerinage en ayant le visage dirigé vers la Qibla sauf pour la lapidation du premier jour ... Les autres écoles ne tiennent pas compte de cette exception

Il est aussi recommandé au pèlerin d'être debout au moment du jet et de ne pas être éloigné de la «jamra» à lapider de plus d'une dizaine de bras. Le jet doit être effectué avec la main droite.

Remarque Quand le pèlerin doute d'avoir atteint l'objectif, il fonde son jugement sur l'erreur comme s'il hésite entre deux nombres de pierres, il tient en considération le chiffre inférieur.

b) Le sacrifice:

C'est la seconde obligation à Mina le jour de la fête, le 10 Zul-Hijja. Etant donné que les sacrifices sont de deux types obligatoire et recommandé.

Malékites et Hanafites pensent que le sacrifice en la mémoire d'Ibrahim et d'Ismael (PSSL) est obligatoire pour tout foyer comme la zakat de fitr (de la fin du Ramadan).

Chafé'ites et Imamites pensent qu'à Mina les jours du sacrifice sont quatre (du 10 au 13 Zul-Hijja) alors qu'en

Mina

C'est le lieu vers lequel doivent aller les pèlerins après Mash'ar et procéder à un rituel triple.

- a) la lapidation de 'Aqaba
- b) le sacrifice (Dahiya)
- c) la coiffure.

Le débat entre les écoles concernait la succession de ces rites. Cette suite est-elle obligatoire? Peut-on par exemple, procéder au sacrifice avant la lapidation?... Chafe'ites et Ahmed b.Hanbal ainsi que l'école imamite pensent que le pèlerin n'est pas tenu de se conformer à l'ordre chronologique de cette suite contrairement aux imams Malek et Abu-Hanifa.

a) La lapidation:

Tout pèlerin est tenu de procéder à l'acte de lapidation des dix «jimsars» (poteaux de pierre) qui symbolise en fait la lapidation des satans. Le jour de la fête on lapide une seule jamra, le seconde jour (le 11 Zul-Hijja) on lapide trois «jimsars» (poteaux, le troisième 3 autres, est de même pour le quatrième et dernier jour

La première jamra est à lapider du lever du jour au coucher du soleil. Pour l'ensemble des écoles, à l'exception de Chafe'i, il n'est pas permis de procéder à l'acte de lapidation avant l'aube... Il en va autrement par la lapidation après le coucher du soleil. Les Imamites et Chafe'ites postulent la permission de la faire, alors que le reste des écoles optent pour son report jusqu'à l'année d'après.

Conditions de la lapidation

- 1) L'intention spécifiée chez les Imamites.
- 2) La lapidation avec sept pierres pour chaque «jamra», accord unanime.

jour de préférence et jusqu'à l'aube du 10^e pour les retardataires.

Pour la question de l'intention Imamites et Malékites postulent qu'il est nécessaire qu'elle soit spécifiée alors que Chafe'ites et Hanbalites n'exigent pas cette spécification. Pour ces derniers, il suffit que la personne effectuant le pèlerinage ne soit ni en état d'ivresse, ni aliénée, c'est-à-dire qu'elle ait la maîtrise de sa raison. Les Hanafites ne tiennent même pas compte de ce dernier élément (maîtrise de la raison)

Muzdalifah

Unaniment c'est le stationnement qui fait suite à celui de 'Arafat. Le pèlerin juste après 'Arafat prend le chemin de Muzdalifah, retardant la prière du coucher du soleil (Maghreb) du 9^e jour pour la faire conjointement avec la prière de nuit ('Isha') à son arrivée.

Toutefois si le pèlerin fait la prière du Maghreb avant d'arriver à Muzdalifah, il ne la refera pas une fois arrivé là bas sauf pour les Hanafites. Ces derniers d'ailleurs avec les Chafe'ites et les Hanbalites postulent l'obligation de passer la nuit à Muzdalifah, alors que les Imamites et les Malékites pensent que c'est recommandé mais non obligatoire...

Quant à Mash'ar, les quatre écoles sunnites postulent que c'est uniquement une tradition non une obligation sine qua non du hajj- contrairement à l'école imamite. Donc il est permis, à l'exception de cette dernière école et des Hanafites, de quitter Muzdalifah avant l'aube.

En plus pour les Imamites, Chafe'ites et Malékites, il est recommandé de prendre les petites pierres pour la lapidation à Muzdalifah alors qu'on rapporte d'Ibn Hanbal, que le lieu de prise de ces pierres est sans importance aucune.

bre de sept le rajout volontaire d'une huitième ou plus rendent caduc le Sa'y.

La coiffure ou le rasage

L'imam Ahmed b.Hanbal et l'imam Malek pensent que se coiffer ou se raser la tête est nécessaire. L'imam Abu Hanifa pense que le fait de se raser le quart des cheveux suffit. L'imam Chafe'i dit que trois cheveux suffisent alors que les Imamites laissent au pèlerin de choisir entre:

- couper quelques cheveux de sa tête
- de ses moustaches
- de sa barbe
- ou se couper l'ongle.

Et par delà ces différences, toutes les écoles voient cette pratique comme obligatoire et que le pèlerin doit la faire après le sacrifice à Mina. Les Imamites postulent que la séance de coiffure doit se dérouler à Mina alors que les quatre écoles pensent que c'est plus tard au haram.

Le mont 'Arafat

Le stationnement sur le mont 'Arafat est le second rituel après l'Ihrâm. Avant 'Arafat, il est recommandé au pèlerin de quitter la Mecque en état d'Ihrâm le huitième jour de Zul-Hijja vers Mina pour arriver au mont 'Arafat.

Les docteurs de l'Islam sont unanimes que ce stationnement doit s'effectuer le 9^e jour de Zul-Hijja, même si leurs opinions diffèrent quant au moment de son début. Hanafites, Chafe'ites et Malekites pensent que son moment est de l'après midi du 9^e jour jusqu'à l'aube du 10^e. Les Hanbalites pensent que c'est de l'aube du 9^e jusqu'à l'aube du 10^e, alors que les Imamites pensent que c'est de l'après midi du 9^e jusqu'au coucher du soleil du même

que la circombulation doit commencer par la pierre noire Si le pèlerin peut embrasser ou toucher la pierre qu'il le fasse sinon il fera un simple signe puis il commence sa circombulation (tournoiment sept fois) en ayant toujours la Ka'ba à sa gauche

Les Imamites ajoutent les conditions suivantes:

- le pèlerin doit tourner autour de la maison d'Ismael sans y entrer.
- Il doit avoir durant la circombulation l'ensemble du corps en dehors de la Ka'ba, c'est-à-dire qu'il ne doit en aucun cas y entrer.
- La circombulation doit se passer entre le Ka'ba et le maqâm d'Ibrahim (PSSL)

Pour finir la circombulation (Tawâf) le pèlerin doit effectuer une prière (2 rak'ats) derrière le maqâm d'Ibrahim (PSSL)

Le Sa'y: la marche

Les écoles sont unanimes pour dire que le Sa'Y succède au tawaf (circombulation), toute personne ayant inversé cet ordre est appelée à les refaire.

Le pèlerin monte sur le Safâ et sur la Marwa et invoque Dieu Il est rapporté que le prophète (PSSL) a fait de même, s'est dirigé vers la Qibla et a invoqué Allah après les takbirs et louanges

Les écoles sont d'accord sur le nombre des marches 7 fois entre les deux monts Le pèlerin doit commencer par le mont Safâ et finir par le mont Marwa. .

Seyyed M Al-Hakim ajoute que *la personne doit, lors de la marche, diriger son visage vers l'objectif (soit Safa soit Marwa). Elle ne peut marcher de côté ou à reculons...»*

Aussi une personne ne pouvant faire pour des raisons de santé ou autres le Sa'y peut demander à quelqu'un de le faire à sa place pour lui. Les marches étant au nom-

La circombulation

C'est l'un des piliers du hajj et de la 'Umra. Les quatre imams ont réparti la circombulation en trois catégories.

- 1) Circombulation de l'arrivée, qui est recommandée pour les pèlerins étrangers à la Mecque et non pour les mecquois. Sauf pour les Malékites cette circombulation n'est pas obligatoire.
- 2) Circombulation de la visite, que le pèlerin accomplit après le rituel de Mina (Lapidation, coiffure.) à son retour à la Mecque.
- 3) Circombulation de l'adieu, dernier acte du pèlerin avant son départ de la Mecque. Pour les Hanafites et les Hanbalites cette circombulation est obligatoire, tandis que pour les Malékites elle est seulement recommandée.

Les Imamites sont d'accord avec ces trois circombulations même que la seconde est obligatoire et sans elle le hajj est caduc. Mais ils ajoutent une quatrième circombulation appelée circombulation des femmes. Sur ce point c'est la seule différence entre l'école imamite et les autres écoles.

En ce qui concerne les conditions, les Chafé'ites, les Malékites et les Hanbalites, contrairement aux Hanafites et en accord avec les Imamites, postulent que la grande propreté rituelle chez l'homme et la femme est obligatoire. Les Imamites exigent en plus du pèlerin qu'il soit circoncis.

Déroulement de la circombulation

La spécification de l'intention est obligatoire chez les Imamites et les Hanbalites, alors que les Malékites, Chafé'ites et Hanafites pensent qu'elle est sous-entendue dans l'intention antérieure d'accomplissement du pèlerinage. Unanimement les maîtres des cinq écoles pensent

- l'habit de l'Ihrâm

La première obligation est évidente car toute action volontaire suppose une intention qui lui est antérieure.

La seconde «talbiya» signifie étymologiquement réponse et exécution. Sa formule est «Labbayka Allahumma Labbayka» (Me voici ô mon Dieu me voici). Chafé'ites et Hanbalites pensent qu'elle est recommandée mais non obligatoire alors que les Hanafites, Imamites et Malékites postulent son obligation tout en n'étant pas d'accord sur des détails

La formule complète de la talbiya est la suivante :

لبيك اللهم لبيك
لا شريك لك لبيك
إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك

«Me voici ô mon Dieu, me voici

Tu n'as point d'associé, ô mon Dieu me voici

Toute louange, tout don et toute royauté sont à Toi.

Tu n'as point d'associé »

Il est aussi convenu que le pèlerin ne doit pas porter

- des tissus consus
- des tissus avec des boutons
- il ne doit pas se couvrir la tête, ni avoir des chaussures qui dépassent les chevilles. La femme par contre doit se couvrir la tête et laisser le visage découvert. Les Imamites recommandent deux tissus de coton taillées en une seule pièce chacun ('Izar et Ridâ')

Le pèlerin en état d'Ihrâm est appelé à s'abstenir de certaines choses dont le mariage (la dessus, accord des écoles Hanbalites, Malékites, Chafé'ites et Imamites), tout rapport sexuel... Il ne doit pas se couvrir la tête, ni plonger sa tête dans l'eau, ni effectuer toute transfusion sanguine (sauf quand la nécessité l'exige) ni se parfumer ou s'adonner à la chasse car le saint Coran interdit cela dans le Haram toute l'année

ritaire? les Hanafites optent pour le pèlerinage alors que les Chafe'ites, Hanbalites et certaines références imamites comme S Khou'i et M. AL-Hakim donnent la priorité au mariage

4- Zakat et Khoms: Ils passent avant le pèlerinage et ce dernier sera caduc si la personne est encore redevable de ces deux obligations.

5- La possibilité inopinée. Une personne se trouvant par un hasard quelconque, lors du pèlerinage, dans les alentours de la Mecque doit accomplir le rituel ...

types de pèlerinage

Ils sont trois:

- a) Tamattu'. faire successivement la 'Umra et le Hajj
- b) Ifrâd. D'abord le Hajj puis si possible la 'Umra.
- c) Qirân. Lors du rituel avoir l'intention de faire simultanément les deux... De façon à dire lors de la talbiya «Labbayka Allahumma Labbayka bi hajjin wa 'Umrat» (Me voici ô mon Dieu pour un hajj et une 'Umra).

Les quatres écoles sunnites sont unanimes sur le libre choix du type de pèlerinage que la personne soit éloignée ou proche de la maison de Dieu.

l'Ihrâm

Toutes les écoles sont d'accord pour recommander la propreté du corps et de l'habit. Lors de l'absence de l'eau les docteurs de l'Islam ont des opinions différentes Ahmed b.Hanbal et Chafe'i optent pour le tayammum avec assimilation aux ablutions. Abu Hanifa et Malik ne le postulent pas, tandis que l'école imamite reste divisée entre ces deux opinions

Les obligations inhérentes à l'Ihrâm sont trois:

- l'intention
- la talbiya: la formule de présence à répéter

b) la raison.

Le fou ne tombe pas sous l'obligation et même s'il est supposé avoir accompli parfaitement tout le rituel du pèlerinage. L'obligation reste valable quand sa raison lui revient.

c) la possibilité.

C'est unanimement une condition essentielle. Le différend concerne son interprétation. Les hadiths du prophète (PSSC) parlent de disponibilité de pratique et de locomotion en plus des besoins fondamentaux de la personne et de sa famille.

Seule l'école Malékite pense que la personne qui peut marcher jusqu'à la Mecque tombe sous l'obligation même si elle doit vendre son moyen de subsistance, ses habits et ses livres.

Remarques.

1- Imamites, Malékites et Hanbalites postulent qu'il est interdit de retarder l'accomplissement du Hajj quand on est capable, alors que les Chaféïtes laissent au pèlerin de choisir son année de pèlerinage. L'imam Abu Hanifa n'a pas de verdict là-dessus.

2- Le pèlerinage des femmes: Les imams sont unanimes sur la non exigibilité de l'accord du mari pour le pèlerinage de sa femme. D'ailleurs, cette question est actuellement sans importance. Le voyage n'est plus aussi long qu'auparavant et est moins risqué. Hanbalites et Hanafites postulent que la femme doit être accompagnée de son mari ou d'une personne proche (Mohârim: interdit au mariage) mais les Hanafites ajoutent que cette obligation concerne la personne que trois jours de voyage séparent son lieu de résidence de la Mecque.

3- Pèlerinage et mariage: si la personne avait à choisir entre le mariage ou le pèlerinage quel devait être le prio-

Le «Hajj» Pélérinage

SELON LES CINQ ECOLES MUSULMANES

M. J. MAGHNIA

Ses conditions:

Elles sont trois:

- a) la majorité
- b) la raison
- c) la possibilité

a) La majorité:

Le mineur est unanimement dispensé de cette obligation. Le différend, dans le cas d'un mineur ayant accompli le pèlerinage, est sur deux points: l'agrément des parents ou tuteurs: est-il nécessaire ou non? et si l'enfant arrive à la majorité lors de l'accomplissement de ce pilier, en sera-t-il dispensé ultérieurement ou non?

Les imamites, hanbalites et chafé'ites posent l'agrément du responsable de l'enfant comme condition. Pour l'imam Abu Hanifa le pèlerinage du mineur est non valable avec ou sans l'accord du tuteur (cf. Fath Al-bâri, Al-Mughni ...).

Pour le second différend, imamites, hanbalites et chafé'ites voient que le pèlerinage sera acceptable si la majorité est atteinte avant la journée de 'Arafat. Malékites et Imamites ajoutent qu'il doit refaire son Ihram.

**"On that day shall men issue in scatterings to see their works,
and who has done an atom weight of good shall see it,
and who has done an atom weight of evil shall see it"**

Koran, sura 99: verses 6—8

Paradise And Hell

What is paradise? It is the eternal home of the blessed and the blissful and of peace, a home which the righteous have prepared for themselves during their lifetime by honesty and sincerity and God pleasing endeavour

What is hell? The abode of eternal pain and punishment which evildoers have built for themselves by taking the wrong path, doing evil and oppression and spreading wrong doing.

Other Teachings of Islam

What has been said heretofore are the basic teachings of Islam. Islam has a lot of detailed teachings in other fields. On the one hand they depend on these basic teachings and on the other hand on individual, family and social needs of men spiritually as well as physically

Prayer, fasting, the Hajj pilgrimage, struggle and endeavour in making known God's religion and relieving His servants from oppression, supervising government, attempting to establish a just and true social and economic order, love of fellow-men and helping the needy and helpless, orphans and the poor, truth and honesty, purity and a constant effort in attaining physical and spiritual hygiene form some aspects of this teaching

Their detailed description cannot be expected in one or two short talks. I hope by means of numerous talks or printed information about Islam, which we will place at your disposal, you will get acquainted with them

those ignorant friends as well as foes with ill intentions had tampered with the sources of religion and even with the divine scriptures. Under such conditions the only remedy was to send a new prophet to whom revelation would be made again and thus the divine truths would be made available anew. The Koran has in the course of relating the stories of most prophets explained this point.

Mohammed And The Koran

This state of affairs was renewed in the seventh century. If anyone sincerely sought after the teachings of Abraham, Moses and Jesus or the other prophets of God, it was no longer possible for him to attain to the truth, because there was no reliable source at hand. Neither the Pentateuch had a *clever history nor the Gospels or the teachings of the other prophets*. These books had been tampered with and this had rendered them valueless. At this time Mohammad was raised by God to accept His revelations and hand them over to mankind

According to the unquestionable evidence of history, the verses of the Koran which Mohammad as prophet delivered from God had an entirely new and miraculous style which was inimitable. This feature was effective in guarding the Koran from alteration. Moreover, these verses, named the Koran, were made available to everybody and spread rapidly. This rapid spreading of Koran during 1334 years since the death of Mohammad has also protected the Koran from all the causes of alteration and tamper. It is today available as it was revealed fourteen centuries ago, without the slightest difference in its innumerable copies. Having such a source book of high authority is a distinction of Islam not shared by any other religion, making it possible for anyone at any time and place to understand it directly and immediately protecting himself from any error in its understanding.

The Afterlife

One of the teachings of the prophets is that man's existence does not cease with death. Death is only the end of the period of man's struggle and endeavour. During this period he has to find out for himself with his own judgement the right path from the wrong and decide upon his course. He finds his conditions during this period in a state of flux and seeks to preserve it, if good, and to alter it for the better, if bad. With the advent of death, change gives way to eternity. From then onwards his state is unalterable; it will be what he has made of it in his period of evaluation and endeavour and the afterlife is where he achieves the fruit of his struggle during the previous period. This is Islamic teaching about life and death and the hereafter.

"On that day shall men issue in scatterings to see their works,
and who has done an atom weight of good shall see it,
and who has done an atom weight of evil shall see it "

Koran, sura 99· verses 6—8

Paradise And Hell

What is paradise? It is the eternal home of the blessed and the blissful and of peace, a home which the righteous have prepared for themselves during their lifetime by honesty and sincerity and God pleasing endeavour

What is hell? The abode of eternal pain and punishment which evildoers have built for themselves by taking the wrong path, doing evil and oppression and spreading wrong doing.

Other Teachings of Islam

What has been said heretofore are the basic teachings of Islam. Islam has a lot of detailed teachings in other fields. On the one hand they depend on these basic teachings and on the other hand on individual, family and social needs of men spiritually as well as physically

Prayer, fasting, the Hajj pilgrimage, struggle and endeavour in making known God's religion and relieving His servants from oppression, supervising government, attempting to establish a just and true social and economic order, love of fellow-men and helping the needy and helpless, orphans and the poor, truth and honesty, purity and a constant effort in attaining physical and spiritual hygiene form some aspects of this teaching

Their detailed description cannot be expected in one or two short talks. I hope by means of numerous talks or printed information about Islam, which we will place at your disposal, you will get acquainted with them

those ignorant friends as well as foes with ill intentions had tampered with the sources of religion and even with the divine scriptures. Under such conditions the only remedy was to send a new prophet to whom revelation would be made again and thus the divine truths would be made available anew. The Koran has in the course of relating the stories of most prophets explained this point.

Mohammed And The Koran

This state of affairs was renewed in the seventh century. If anyone sincerely sought after the teachings of Abraham, Moses and Jesus or the other prophets of God, it was no longer possible for him to attain to the truth, because there was no reliable source at hand. Neither the Pentateuch had a clever history nor the Gospels or the teachings of the other prophets. These books had been tampered with and this had rendered them valueless. At this time Mohammad was raised by God to accept His revelations and hand them over to mankind.

According to the unquestionable evidence of history, the verses of the Koran which Mohammad as prophet delivered from God had an entirely new and miraculous style which was inimitable. This feature was effective in guarding the Koran from alteration. Moreover, these verses, named the Koran, were made available to everybody and spread rapidly. This rapid spreading of Koran during 1334 years since the death of Mohammad has also protected the Koran from all the causes of alteration and tamper. It is today available as it was revealed fourteen centuries ago, without the slightest difference in its innumerable copies. Having such a source book of high authority is a distinction of Islam not shared by any other religion, making it possible for anyone at any time and place to understand it directly and immediately protecting himself from any error in its understanding

The Afterlife

One of the teachings of the prophets is that man's existence does not cease with death. Death is only the end of the period of man's struggle and endeavour. During this period he has to find out for himself with his own judgement the right path from the wrong and decide upon his course. He finds his conditions during this period in a state of flux and seeks to preserve it, if good, and to alter it for the better, if bad. With the advent of death, change gives way to eternity. From then onwards his state is unalterable; it will be what he has made of it in his period of evaluation and endeavour and the afterlife is where he achieves the fruit of his struggle during the previous period. This is Islamic teaching about life and death and the hereafter.

would reply: "It is not left to me to perform miracles at your caprice." The miracles you have heard of God's prophets are God's works performed exceptionally when conditions have rendered them necessary, regardless of the personal inclination of the prophet concerned. Accordingly, miracles do not raise a prophet above the station of other men. See Koran, sura 6, verse 109, sura 17, verses 90—93 and many other verses.

Science — Reason And Revelation

Before coming to know the prophets of God we have only one source of knowledge, experiment and thought, science and reason. Once we have known the messengers of God and got sure that they utter nothing but from God we have gained a new source to realize the truth, i.e. the teachings of the prophets which originate from the revelation. Man has no better source of acquainting himself with God, the problems of the hereafter and a way of life both pleasing his God and resulting in eternal happiness.

Believing in And Honouring All Prophets

The Koran openly proclaims that Islam is not the creed of Mohammad alone; it is the religion of all the prophets of God. Because Islam, which means surrendering to the truth, is accepting the teachings of God, acquaintance with God and obeying Him and bewareing of selfishness and bias in these matters. Accordingly Islam is not only the creed of the prophets but it is the religion of men seeking the truth. This is why Muslims respect all prophets, and their scriptures, and believe in them.

"The messenger believes in what was sent down to him from his Lord,

and the believers; each one believes in God and His angels and in His books and His messengers (and says): 'we make no distinction between any one of His Messengers', and they say: 'We hear and obey.

Our Lord, grant us Thy forgiveness; unto Thee is the homecoming.'"

Koran, sura 2: verse 285

Deviation

The teachings of the messengers of God were gradually tainted by impure hands and various superstitions introduced. Matters would go so far that even qualified scholars were not able to distinguish the true teachings of the prophets after hard labour and scholarship because

The succour God gives men and the guidance He sends down upon them is through men to whom he makes revelation, ordaining them to guide their fellows and to teach men what has been revealed to them. They are the prophets.

The teachings of the prophets are neither the result of scientific research nor that of personal experience, but God's teachings which are sent down to them through revelation.

"And He does not speak out of caprice.
It is nought but a revelation revealed,
taught him by one terrible in power."

Sura 53: verses 3—5

Right Estimation of The Prophets

The Koran from time to time reminds us that the prophets are men in their substance and they are distinct from others owing to their ability to receive and pass on revelations in order to lead men. In other aspects they do not differ from other human beings. Exactly like others, they are born, eat, drink, sleep, procreate, rear children, and live their span of life, and then pass away.

The Koran says of Mohammad:

"Say, I am only a man the like of you,
it is revealed to me that your God is the only God,
so whoever, he hopes for encounter with his Lord,
shall work righteousness, and in the worship of his Lord
admit no one as His partner."

Sura 18: verse 110

Islamic teaching concerning all messengers of God, among them Adam, Noah, Abraham, Moses, and Jesus is the same. They are all men raised to the station of prophecy and their only distinction is that they receive God's revelations to hand over to their fellowmen.

Miracles by Prophets

Koran speaks, too, of miracles worked by the prophets, but in many verses it is stressed that to work miracles is not left at their discretion. They do not possess an extra faculty to those we own, thus working miracles on request.

Those opposed to Islam constantly requested miracles from the Prophet. They would say that if he was truly a prophet of God he ought to be able to do extraordinary things without further ado. The Prophet

Further, God is incessantly in the act of creation, increasing creation as He wills.

"He increases in the creation as He will. Allah has power over all things:"

Sura 35: verse 1

Therefore, man's progress in science and technology with an eye to using the limitless resources of the universe can never come to a halt and the door of work and endeavour will always be left open.

Fate And Free Will

The teaching of Islam concerning free will, predestination and immortality lays great stress on strengthening man's will to work and try correctly against a background of correct thinking, using up his immense capacity for knowledge, correct judgement and initiative which God has endowed in him, on the one hand and increase his capacity of endurance and resistance against difficulties and tribulations, normally occurring in life on the other hand. Such teachings are opposed to all manner of indolence, and fatalism when man is faced with natural and social difficulties, and frowns upon those who are not robust and possess no self-assurance when faced with the bitter facts of life.

Islam, Modern Science, And Technology

From what has already been discussed it is quite clear that Islam is not only not opposed to scientific and technological progress, on the contrary, it encourages it, laying stress only on two points:

1. Scientific, technological and social progress shall not result in man waxing proud and thereby disregarding his Creator.
2. This endeavour and progress shall be utilized to better the condition of men and never be used in propagating sin or to buttress the foundations of cruelty and oppression.

Prophecy

Man's thought soars above the clouds in problems concerning nature and he can expect increasing progress of his faculties. It is precisely for this reason that God's messengers have had no special functions there. But in order to solve problems beyond the realm of nature, and to gain an insight into the afterlife and man's ultimate goal, he is sorely in need of guidance from God.

that they may sail through the sea according to His will and He subjected streams and rivers to you."

Such verses teach us that according to the Islamic notion the natural order is not in opposition to God and His laws. Rather, it is regarded as part of creation and the God's divine order. Hence, belief in God and His infinite power does not imply an attitude of disregard towards nature. Neither should man's belief in God's infinite power result in holding him back from its scientific understanding or practical acceptance of nature nor should concern with nature result in a disbelief in God. The scientific knowledge of a believer in God is similar to the scientific knowledge of a disbeliever, both in theory and in practice. In understanding nature and harnessing its forces they both proceed hand in hand. They differ only in so far that the man of science believing in God does not imprison himself within the bounds of nature although he is engaged in scientific research and technical application. For him nature is a mirror in which he sees God, its Creator. The disbelieving man of science on the other hand is so engrossed with nature that he cannot penetrate its veil and reach beyond it to its Creator.

Miracles

Even believing in miracles does not affect the work of a Muslim scientist, because they are extremely rare occurring in keeping with their particular order only when necessary. The ratio of these events to natural ones is less than even one in a billion and it is an accepted principle in the methodology that such exceptions do not affect the value of a scientific law or its technical application. Therefore, belief in miracles does not imply a rejection of nature and vice versa.

Servants Of God

Nature and its numerous active elements serve God. The staggering order of nature is an emanation of God's will. All natural phenomena, results of causes, actions and reactions of a material and natural kind are at the same time a ray of God's omnipotence, omniscience and His divine will because natural causes are at God's command eternally.

Endless Universe

Verses from the Koran openly proclaim that the world in which we live is endless.

"If you count God's blessings, you shall never number them."

Sura 16: verse 18

According to the teachings of Islam any act of worship and in general may be considered as a means of approaching God only if it helps man on his path to perfection or maintains the development he has already attained.

Prayer

God is available to all men, at all times, in all places. Anyone may turn towards Him and seek His help.

Verse 186, sura 2 reads as follows:

"And when My servants ask thee concerning Me: I am indeed close "to them". I respond to the prayer of every petitioner, when he calls on Me."

The basic condition of prayer is that man turn to God in all sincerity. It is only then that God will answer his prayer, regardless of time and place and needless of intercession.

Sin, Repentance, And Remission

Sinners may also turn away from sin at any time and place and take the path of goodness and expect God's mercy and they need nothing and nobody else to recourse to.

In this respect Koran says:

"Say: 'Oh, My servants who have transgressed against themselves! Despair not of the mercy of Allah. Allah forgives all sins—He is oft forgiving, most merciful."

"Turn ye to your Lord (in repentance) and bow to His will, before the punishment comes on you, and ye shall not be helped any more."

Sura 39: verses 53—54

God And Universe

The universe and all it contains is a creation of God. The laws governing the universe, including the laws of nature, are God's laws and the ways and habits, ordained by Him. Among the verses of the Koran we find that events generally attributed to nature (and from one point of view this is true) are considered as God's work.

Verse 32, sura 14 says in this respect:

"It is Allah Who has created the heavens and the earth, sent down water from the sky, brought out fruits therewith to feed you, rendered ships to your service

condition that he does not strike the wrong path but chooses the straight road which God has set before him and that he be not thankless to his Creator.

Man And God

RECOGNIZE YOURSELF ONCE AGAIN!

Although Islam inspires man with the fire of conquest, it bewares him at the same time:

"Oh man, let not your feeling of increasing strength lead to vanity, the other extremity of the middle way! Once again consider yourself how, despite your might, you are like a bubble riding the seas. It will not be long before you lose your youth and freshness, your will to work and power to think. Despite your search for strength through art and science, from time to time you still suffer illness and weakness or old age and uselessness, so that you cannot drive away a mite from yourself. Do you know to what this change points? It points to the fact that though we spoke of your high station, you are part of the universe in which nothing owes its life to itself nor is anything in it everlasting, and everything in it is a ray of God the only lasting thing, independent of all else
Hence, never banish from your soul the thought of Him, on Whom you depend for your life and your very existence. Make your bond with Him secure and attempt to get closer to Him."

Approaching God

How can we draw near to God?

God's perfection and existence know no bounds, while the existence of all other beings, however, is relative.

The relative beings of our universe are on the path of evolution and through their inner light seek perfection. Seeking perfection is to search for God. The more one acquires relative perfection, the nearer he gets to God, the Absolutely Perfect.

Man is also one of those beings who of their inner light seek perfection, but however hard he may try he cannot cast off his relativity. He can but keep on the path and increase his measure of perfection and thus approach God, the Absolutely Perfect.

This is the true meaning of approaching God in Islam.

Dominating Nature

Islam has openly proclaimed that man's true worth lies in the measure he has conquered nature and tamed it.

The 20th verse of the 31st sura reads as follows:

"Have you not seen that Allah has subjected to your (use) everything, all things in the heavens and on the earth and has made His bounties flow to you in exceeding measure, (both) seen and unseen? . . .

Moreover, verses 32—34 of the 14th sura have the following wording:

"It is Allah who has created the heavens and the earth, sent down water from the sky, brought out fruits therewith to feed you; rendered ships to your service that they may sail through the sea according to His will and He subjected streams and rivers to you."
 "And He has subjected sun and moon to you, both diligently pursuing their courses. And the day and the night has He subjected to you and He has given you of all that ye ask for. And if you count the favours of Allah, you won't be able to number them. Verily, man is unjust and ungrateful "

These verses and many others point to the possibility of man to dominate nature. Fourteen centuries ago man had progressed only so far as to control sheep and cattle, camel and elephant. He had learnt to use their milk and meat and hide, ride them or bear his cargo on their backs. He had learnt to conquer somehow the restless sea, ride its billows in small or large vessels and cross the seas with his merchandise. He had also learnt to harness turbulent rivers and by building dams or channelling off their angry waters drive them to serene orchards and fields.

But did man always have control of such things? There was a time when even such paltry things were beyond his reach. On the contrary, fearing all or some of them, he could not muster courage to face them. In the course of time he came to learn that he had no reason to fear them and casting off his irrational fear, his inner faculties opened up and in the light of labour and thought, he conquered and came to master them. Now the Koran inspires man to consider his area of influence wider. Let man know that day and night, the sun, moon and stars and in a word Nature in all its majesty is awaiting his conquest, on condition that he does justice to himself and does not give in to ignorance and lust, on

"Who think of Allah, standing, sitting and lying
and think about the creation of the
heavens and the earth . . ."

Sura 3: verses 190—191

It is easy to deduce from these verses the close correlation:
Recognition of God / cognition of man and universe.

Man And Universe

RECOGNIZE YOURSELF!

Islamic teachings say:

'Oh man! O you, who from time to time forgets
his noble station bowing down in fear to sun, moon, stars,
mountain and wind, and in whose sight they appear so great
and powerful! O you, whose mind and soul have been conquered
by the majesty and grandeur of the rich and mighty gaping
at them in awe, taking them to be divine gods,
worshiping them in humility and enslaving yourself to them!
Wake up from your deep sleep! No earthly or heavenly thing
has ascendancy over you! You have not recognised your worth
and have cast yourself for no price at their feet! Arise!
Learn of your strength with which God has endowed you
and employ your faculties rightly! If you attend to God's
bidding, you will see that you are neither as little nor
those as great as you fancy'

oppression. I have been ordained by Him to place within the reach of men the divine truths, so that all may know God and the right way of life, pleasing Him, and to deliver them from error. Accepting the truth that Mohammad was the prophet of God was for many reasons unpalatable to those Jews, so that they attempted to sabotage the progress and spread of Islam from many directions and eventually decided to fight Islam. They employed various methods in their struggle. One way was to cast doubt in the humble minds of the Arabs. Among other things, they said that it is impossible that God should reveal His message to a man and it has not been known of God that He has done so. In reply to this the Koran says: 'What about the book brought by Moses? From where did it come to him? Is it not true that exactly like the Koran it was sent down as a revelation on one who had been chosen for prophecy, so that he may guide men. Verily, Moses too was a man to whom a Holy Book had been revealed as well, and that illusory claim — 'God never sent a revelation to man' — is based on ignorance.

The unwise claim by the Jews was directly related to the problem of the revelation, but Koran has considered it as a result of their wrong conception of God.

the result of these unfitting ideas which are in turn produced by the anthropomorphising imagination of man. Believers create in their fancy something they call God and worship this image, and unbelievers considering this product find it an idea without any foundation and thereupon reject to believe in His existence at all. But truly, both are in error. The only God to Whom Islam invites all men to believe and to worship is neither this nor that but far above such false images.

It is for these considerations that one of the primary teachings of Islam is a total abstinence from comparison (anthropomorphism).

Islam and The Relation between God, Man and The Universe

Islam considers a correct acquaintance with God as being related to a proper understanding of man and universe. According to its teachings the better our knowledge of man's nature and being the more perfect our knowledge of God and the truer.

"Whoever knows himself knows His Lord."

This also holds true of creation in general. A better understanding of the creatures is a real help towards better understanding of God, the Creator. On the other hand, any kind of deep-rooted error or unfounded fancy about man and universe, particularly God's relation to man, universe and to angels leads to an erroneous idea of God, the Maker because the knowledge of cause and effect are intimately related¹⁾.

There are many verses in Koran inviting man to reflect upon himself and the universe in order to acquire a better understanding of God.

Thus two pertinent verses of Koran read as follows:

"In the creation of the heavens and the earth, and in the alternation of night and day, there are indeed signs for men of understanding 'definite' proof."

¹⁾ The 91st verse of the 6th sura reads as follows:

"They did not esteem Allah according to His value when they said 'Allah has not sent anything down to man'. Say, who then has sent the book which Moses brought as a light and guidance for mankind, but you have made of it sheets of paper which you show while you conceal much."

A group of Jews who had dealings with the Meccans heard that a messenger had arisen from among the Koreish saying: 'God has revealed to me so that I may rise up against those who take partners unto Him, and to rise up against ignorance and

There are people who believe that Jesus—pēāce be with him—is the son of God. There have also been people and perhaps there still are, who fancy that angels are God's daughters. In this respect the Holy Koran says:

"... and they falsely, having no knowledge, attributed to Him sons and daughters. Praise and glory to Him! He is far above whatever they attributed to Him. The Creator of the heavens and the earth, wherefrom could He have a child, when He has no consort? And He has created everything and knows everything.— That is God, your Lord! There is no God but He, the Creator of all things. Then worship Him and He is the Guardian of all things."

-Sura 6: verses 100—103

"And they say: 'Allah begot a son'. Praise and glory be to Him! Nay, to Him belongs all that is in the heavens and on the earth, everything renders worship to Him."

Sura 2: verse 116

The Koran bewares us of considering angels and apostles as God's offspring. They are His bondsmen, though admittedly eminent among them. But by no means may they be considered as His children. Adam, Noah, Abraham, Lot, Hud, Saleh, Ismael, Isaac, Jacob, Shoaib, Moses, Joshua, Enoch, John, Jesus, Mohammed, and the other apostles are like us in so far as they are men and God's servants. He has created them as He has created others. Should those who say that Jesus is God's son mean that God is a father as we are to our children, then their characterisation of Him is improper. God is elevated above such immature fancies. On the other hand, if they mean something different they should use a different notion to express it, rather than the misleading term "Son of God".

The Danger of Comparison (Anthropomorphism)

Using such expressions as "Son of God" always involves the danger of the only God, to Whom nothing is alike, appearing to men as a magnified human being living beyond the clouds. This is the danger of anthropomorphism which is a stumbling block on the path of a correct acquaintance with God, deviating the course of men's thinking.

The unfounded and fanciful beliefs of many believers and the weak objections made by many agnostics and atheists are nearly entirely

Never!

Because our notions are a result of our experiences, or constructions out of our experiences or of analysis carried on by our restless mind, yet having their roots in things we have come to know through our senses.

In this respect Koran says:

"The Creator of the heavens and of the earth,
He has created pairs of yourselves as well as pairs
of the animals—thereby He multiplies you. *Nothing is
like unto Him* and He is the All-hearing, the All-seeing."
Sura 42: verse 11

Yes, God can be represented neither in form of a painting nor a statue. He can also not be imagined with our senses.

God, The Omniscient, The Mighty

On various occasions, Koran mentions different and absolute attributes for God:

"He is the Creator, the Omniscient, the All-hearing,
the All-seeing, the All-guiding, the Supporter, the
Forbearer, the Amiable, the Always-forgiving, the
Self-sufficient . . .

a God who knows our most secret thoughts,
listens to the prayers of all His servants,
grants each and everyone his due;
a God who is nearer and more gracious to us than any
other being."

Praise of God

Since man's mind has more to do with relative ideas, that is to say his ideas are of relative things, even in the understanding of those of His attributes which the Koran mentions, man is liable to go astray and fall into error. It is owing to this shortcoming of the human mind that there are many verses in the Koran which attribute to God purity from imperfections which have their seat in the native deficiency of our thoughts.

Has God Any Children?

Among these erroneous ideas is the notion that God has children.

adoration.

All the other teachings of Islam are founded upon this and have their source here. Accordingly Islam proclaimed monotheism to be the path to salvation.

"Qūlū lā ilāha illa-llāh, tuflihū"—

"Say: 'There is no God but Allah, and thereby you will attain salvation.' " This means.

Say and act sincerely, and believe with all your heart that apart from the only Creator of the world there is nothing worthy of adoration and this shall be your path to salvation.

Correct Knowledge of God

Islam has attached importance, more than anything else, to the proper knowledge of God, free from any aberration. It is chiefly here that Islam is outstanding. Consequently, in the course of my talk which will have to be a basis for your future acquaintance with Islam, I shall attend to this feature.

The Invisible God

The only God to Whom Islam invites everyone is inaccessible to the senses. He is beyond the reach of eyesight nor is He open to touch.

Koran says in this respect:

"No vision can grasp Him—
but His grasp is over all vision.
He is above all comprehension yet Omniscient."
Sura 6: verse 103

Vision does not penetrate beyond colour and figure—but God has neither one nor the other. His glory is beyond the reach of vision and other senses in general.

God Unlike Anything Else

We generally have a mental picture of things we know, for example: flower and fruit, hill and dale, sun, moon and stars and human beings as well. But what about God? Can we also form an imagine of Him?

not relied upon inherited beliefs and dogmas or upon the ideas of other thinkers.

I have primarily relied upon the Koran which is the sacred text of all Muslims, a book revealed to Mohammad so that it may be available to all men at all times and is the most fundamental source of acquaintance with Islam. A book which in myriads of copies has been available to all peoples throughout the centuries. The question results, if one can rely on a better and more trustworthy source to get acquainted with Islam.

If we are of the opinion that Koran can be considered the most important Islamic source, it does not mean that other sources, for example *Hadit* (statements or actions of the prophet, handed down to us), are absolutely of no value. There is no doubt that a remarkable portion of Islamic teachings ought to be understood by means of these sources. But *Hadit* and similar sources are only valuable, if they report truly on statements or actions of the prophet Mohammad. Doubtful traditions are therefore no acceptable source to us. In order that the false and doubtful traditions exercise no disadvantageous influence on Islam, the principles of this religion demand all traditions—"*Hadit* etc.—first to be compared with Koran, thus eliminating such relevant points which do not comply. Therefore, everybody who wants to realize a true investigation of Islam and its principles must consequently first thoroughly know Koran in each and every respect and compare each and every theme in tradition, history and similar fields with same

Only One God

The cornerstone of Islam is "*Tauhid*", i. e. monotheism. "*Tauhid*" means believing in but one God and that existence in general—among other things the order of nature—is a manifestation of His grand design, as well as turning to God in prayer and glorification, away from worshipping any other.

The first article of faith is:

"*Lā ilāha, illa-llāh*"—"I testify that there is no God but Allah," and the first step towards Islam:

"*Ashhadu an lā ilāha illa-llāh*"—"I testify that there is no God beside Allah."

Not only my tongue but also my heart and inner light all proclaim that there is no other than the Creator of the world who is worthy of

BASIC TEACHINGS OF ISLAM

S. M. H. Beheshti

Let me greet first those who—free from arrogance and prejudice—seek the truth, those who humble themselves in its presence regardless of what the truth may be, those who do not blindly oppose it when it requires apprehension and when it ought to be embraced, those, who carefully and wisely investigate each problem and having in good conscience evaluated it follow nothing but the best.

Koran says:

"And thus preach joy to My servants.
Those who listen to the word and follow the
best of it. *Those* are the ones whom
Allah has guided and they are the wise people."

Sura 39: verses 17—18

You have invited me to talk to you about Islam today. The actual reason seems to be that you have heard of "*Islam*" and thereby have been urged to seek further knowledge and learn of its truth. Let me give you good tidings: should you set out on this highway with sincerity and thus follow it, the gateway of a true understanding of Islam will be opened up to you and you shall pursue your course smoothly. I shall attempt in a short talk to explain the cornerstone of Islamic teachings and some of its fundamental features. It will be your turn to consider matters carefully and if you come across anything you would like to understand more thoroughly, do not hesitate to set forth your questions. The subject will be much clarified in the process of question and answer. In order to banish any lingering restraint you may have at question time, let me tell you that I am as keen to hear you as you are at the moment to hear me. May I finally add that what I may relate about Islam is confined to the results of my personal inquiries, and that I have

tingue par sa vision globale des problèmes, aucun phénomène n'est isolé du tout et de la totalité, il y a interdépendance entre la culte et l'économie, entre la foi et la politique. C'est cette conception de tous les aspects de la vie sociale selon le principe de l'Islam

religion et Etat ou Din et Dunya (temporel et Spirituel) qui a éloigné la Révolution Islamique de l'erreur méthodologique et idéologique dans laquelle sont tombées les autres révolutions dans les pays Islamiques juste après la libération du colonialisme

valeurs divines qui mobilisent les croyants

C'est dans ce sens que le développement est une entreprise morale, politique et culturelle et non pas seulement technique. Le processus de développement selon la conception de la révolution islamique est fondé sur deux principes de la charia l'Ijtihad et le Djihad. Ces deux principes font de la Révolution Islamique un événement méta-politique, ils expriment la force du religieux en tant que fin en soi et en tant que moyen de prise de conscience politique en vue d'une action dans le domaine économique. Cette conception est opposée à celle des autres révolutions dans les pays islamiques, car les luttes de libération ont été faites dans le cadre du Djihad, mais après l'indépendance le Djihad a été déformé par les pouvoirs qui ont laïcisé les principes sur lesquels est basé le développement, alors que la religion dans les pays islamiques est nécessaire à toute tentative de transformation sociale dans la mesure où elle est devenue un phénomène de masse à partir de Djamel Addine Al Houti. Toute transformation sociale doit donc tenir compte de cette condition et ceci du seul point de vue de la raison ou d'un point de vue sociologique car avant d'être citoyen d'un état, le Musulman est avant tout un serviteur (abd) de Dieu qui refuse ou marginalise toute idée venant de l'Etat si elle est contraire à la charia.

Ainsi la Révolution Islamique en Iran est arrivée, grâce à l'Islam, à faire sauter de façon spectaculaire un régime

que ni l'opposition libérale, ni l'opposition de gauche n'avaient réussi à ébranler. Cette révolution n'a pas été comme les autres révolutions l'objet d'un détournement, les aspirations du peuple iranien ne sont pas noyées dans un discours laïque donc irrationnel pour les masses, le discours de la République Islamique est islamique. C'est l'Islam qui fait sa révolution propre. C'est à dire une transformation radicale par la voie des concepts islamiques de Halal (licite), haram (illicite) umma, Djihad, Mustakbir (puissant) Mustadhaf (opprimé). C'est une révolution qui s'oppose à l'économie et se polarise sur l'homme mais sans oublier les structures.

La Révolution Islamique a sa propre rationalité, une rationalité spécifique qui gravite autour des rapports raison-charia. Grâce à ces rapports raison-charia cette révolution est dotée d'un programme politique, économique et culturel indispensable à tout état et à tout gouvernement. Mais la rationalité de la Révolution Islamique n'est pas une rationalité restreinte et limitée à un peuple, mais ouverte à l'humanité toute entière. Elle exprime son universalité par les termes de Mustakbir-Mustadhaf, ni Est ni Ouest. Par ce dernier principe la Révolution Islamique a apporté une conception politique nouvelle à savoir qu'il n'y a pas un impérialisme mais des impérialismes le grand satan et le petit satan.

Tout ce qui précède nous montre que la Révolution Islamique est fondée sur une idéologie claire et cohérente. C'est une idéologie qui se dis-

dans le cadre de l'Islam

c) Les sentiments et les valeurs que l'Islam propage dans la société parallèlement aux concepts et qui font naître dans la conscience du Musulman un comportement et une attitude particulière par rapport à la société

Ainsi, les sentiments islamiques prennent leur origine des concepts islamiques, ces derniers sont formulés à la lumière de la *aqida*. Un exemple la *taqwa* (crainte révérencielle) est un concept qui découle du *Tawhid* et qui stipule que la *taqwa* est le critère de la dignité humaine. De ce concept naît un sentiment de respect envers la *taqwa* et les *mutaqqin*

Ces trois éléments (*aqida*-Concepts-Sentiments) s'interpénètrent et créent un climat psychologique et social qui favorise la vie économique islamique.

Aussi, la dissociation d'un élément de l'ensemble élimine les conditions dans lesquelles il pourrait réaliser son but

Puis l'Imam affirme que l'économie islamique a un caractère moral dans ses buts et dans sa méthode

1) Dans ses buts les buts dans le domaine économique ne sont pas le reflet d'une situation historique et sociale ou matérielle (forces de production, lutte de classes) L'Islam considère les buts en tant que valeurs universelles.

La garantie des droits de l'ouvrier par exemple n'est pas en rapport avec une situation sociale ou historique, elle n'est pas une idée conjoncturelle mais

une valeur qui transcende les situations

2) L'économie islamique est morale dans sa méthode l'Islam oblige, par la voie des *Ahkam* (statuts), les croyants à se soumettre aux exigences de l'économie islamique. Le but de ces obligations ou statuts est la solidarité sociale. Mais la méthode qui réalise la solidarité n'est pas uniquement fondée sur la contrainte. Le croyant interiorise les obligations car il les conçoit en tant que culte

Pour tous les théoriciens engagés dans la voie de l'Imam Khomeyni les masses ont un même ensemble de valeurs (comme on l'a précédemment remarqué en ce qui concerne le problème des sciences sociales) il y a une concordance et une harmonie entre la mentalité des masses et la conception islamique de l'homme et de la société

Pour les intellectuels musulmans le processus de développement ne concerne pas l'Etat, il n'est pas une simple codification des lois, c'est un processus qui nécessite l'engagement et la participation de toute la société. Alors que les autres modèles de développement (capitalisme et socialisme) sont des modèles étrangers donc imposés

Le système islamique de développement ne s'affronte à aucune difficulté (sauf les difficultés créées par les superpuissances et par le courant moderniste) dans la mesure où la *aqida* est le fondement du système les statuts de la *charia*, donc les obligations d'ordre économique, sont appréhendés par les masses en tant que

que a apporté une conception spécifique de la vie politique (Wilayat al Faqih, la shura . .) elle a aussi apporté en ce qui concerne la vie économique une philosophie spécifique. La révolution islamique a traité et traite des faits concrets; elle tente de libérer la Société Islamique de la dépendance économique en faisant d'elle une société qui produit sa propre consommation. Elle tente de transformer les rapports entre les pays pauvres et les pays riches. De même qu'il y a, dans la conception politique de l'Islam une attitude humaniste, il y a aussi une attitude humaniste dans la conception islamique de l'économie. L'homme est le centre de l'univers, il est le khali-fa de Dieu sur la terre (vicaire). Nulle chose ne peut exercer sa domination sur lui (richesses, les grandes puissances).

Les richesses sont un moyen en vue d'améliorer la situation de l'homme. La Révolution Islamique, fondée sur une pensée économique islamique, combat toute puissance faite par la voie de la richesse. C'est donc l'économique qui est soumis à l'homme et non l'inverse. La richesse est un moyen pour libérer l'homme des servitudes matérielles. Les termes Coraniques de taraf (opulence), de riba (usure), de ibkhas (faire tort aux intérêts d'autrui) sont analysés et mis en rapport avec les situations modernes de la Umma. Par exemple la notion de l'ibkhas se situe, selon les intellectuels musulmans en Iran, sur le plan intérieur et aussi sur le plan extérieur: les rapports Nord-Sud sont basés sur la notion de ibkhas ou exploitation.

Les œuvres du Chahid l'Imam Muhammed Baqir Sadr sont parmi les œuvres rares qui ont tenté de formuler le modèle économique islamique. C'est une tentative sérieuse en vue de mettre fin à la coupure artificielle entre la religion et l'économie, ou entre les économistes qui ne savent rien de la Charia Islamique et certains religieux qui ne savent rien de l'économie contemporaine.

L'Imam Muhammed Baqir Sadr a mis à jour les repères et la méthode d'une économie islamique. La conception islamique de la vie économique:

1) Ne doit pas être étudiée partiellement (usure ou propriété), elle ne doit pas être dissociée de l'ensemble auquel elle appartient.

2) Aussi, la conception islamique de l'économie est en rapport avec la conception islamique de l'homme et du monde.

Donc: l'économie est fondée sur la aquida et sur les concepts et sentiments islamiques. Puis l'Imam Muhammed Baqir Sadr poursuit ainsi son analyse:

a) La aquida est le fondement de la vision du monde chez l'homme musulman. Cette vision du monde motive le croyant en vue de s'adapter et de vénérer les exigences de l'économie islamique, cette adaptation est un acte de foi, un culte.

b) Les concepts islamiques (qui dépendent de la aquida) et qui définissent ou délimitent la conception du monde et des choses. Par exemple la propriété doit être définie

La Révolution islamique a bousculé ces structures, en se fondant sur deux principes fondamentaux et interdépendants :

- 1) Le retour aux Sources de l'Islam
- 2) Un rapport profond avec les masses et leur sensibilité qui est une sensibilité islamique et politique en même temps

D'où un dialogue constant avec la vie quotidienne en vue de théoriser et de mettre en pratique la solution de rechange (la solution islamique)

Ainsi en ce qui concerne la dimension politique de la Révolution Islamique on peut conclure ce qui suit :

- 1) C'est une vision unitaire qui tente de théoriser d'une manière détaillée une pensée politique islamique et de donner ainsi à la Umma une structure politique exécutive

Cette dynamique unitaire nous la trouvons dans l'Islah à partir de Djamel Addine Al-Hocini Al-Afghani. L'Islah a parlé de l'Islam et non des Sunnites ou des Chiites. Il y a d'un côté les Musulmans réactionnaires parce qu'ils aident les ennemis de l'Islam, et, de l'autre côté, il y a les Musulmans. La Révolution Islamique a clarifié ce phénomène, elle a engagé la Umma dans la voie d'une dynamique unitaire. Donc l'antagonisme qui existe à l'intérieur de la Umma est un antagonisme entre les Musulmans engagés au Service de la Umma et d'autres, engagés au Service des Superpuissances.

- 2) Le pouvoir en Iran n'a pas un caractère personnel. Le concept de Wilayat al-faquihi donne l'importance aux principes et à la constitution qui en dé-

coule et non aux personnes. La notion de Wilayat al-faquihi est à priori, pour les masses, d'une extrême clarté, elle n'est pas influencée par des facteurs subjectifs des gouvernants. L'autorité de l'Etat islamique est renforcée et interiorisée grâce à cette notion. C'est une autorité qui s'enracine par la voie d'autres institutions : le parlement, Djihad de la construction. Ces institutions sont elles-mêmes des concepts islamiques et non des concepts étrangers comme c'est le cas dans d'autres révolutions dans les pays islamiques, quant à l'économie, un problème se pose.

Y-a-t-il une théorie économique dans la pensée musulmane contemporaine ?

L'aspect économique dans la pensée musulmane contemporaine est presque inexistant. Ce que les intellectuels ont écrit sur ce sujet depuis Djamel Addine ne dépasse pas, en général, l'affirmation que l'Islam n'est ni capitaliste ni communiste mais un système unique en son genre. Ces affirmations ne sont pas suffisantes pour systématiser la conception islamique de l'économie. Elles ne dépassent pas le niveau des généralités ou des réponses en lambeaux, alors que le problème économique est la source de l'évolution sociale et de l'indépendance de la Umma (à l'exception de l'étape préparatoire de la Révolution Islamique ainsi que son étape actuelle). Car de même que la Révolution islami-

tiser l'Islam c'est lui retirer son essence. La nécessité d'un Gouvernement islamique est en rapport avec le devoir islamique de mettre en pratique les lois de la charia. Car point de respect pour les lois sans un pouvoir exécutif. Le Prophète ne se contentait pas d'expliquer les préceptes de la charia, il les mettait à exécution. De ce qui précède l'Imam Khomeyni déduit le rôle et la nécessité d'édifier un état islamique.

Cet Etat islamique réalisé en Iran ne ressemble à aucun état connu. Il n'est pas théocratique, il n'est pas un état absolu. C'est un état constitutionnel. Mais cette constitution est spécifique, elle diffère des parlements et des assemblées populaires. L'état islamique est constitutionnel dans la mesure où les responsables politiques sont liés aux règles du Coran et de la Sunna car Dieu seul est Législateur.

Il y a donc une différence essentielle entre l'Imamat et le pouvoir au sens laïque. Ce dernier a une autorité légitimée par le peuple mais elle est une puissance limitée et relative parce qu'elle évolue selon les exigences d'un système idéologique de création humaine.

L'Imamat (ou le pouvoir islamique) aussi est légitimée par les masses, mais elle n'est légitimée que parce qu'elle défend et se base sur les principes islamiques et parce qu'elle représente l'intégrité, la justice et la pureté morale, qualités nécessaires pour guider les peuples d'où le sens de Amma (guider) Imam guide. En plus l'Imamat est historiquement liée aux

Combats des peuples pour la justice et la liberté

Les savants (ulémas) et les imams sont enracinés dans la vie concrète, ils sont engagés dans la lutte pour la renaissance de la umma, sans quoi ils ne sont pas des ulémas au sens islamique. L'Imamat c'est le gouvernement islamique. L'Imam symbolise l'attente de tous les Musulmans. Les imams et les ulemas ne sont pas seulement des gestionnaires conscients des problèmes de la Umma, ce sont surtout des idéologues et des guides. C'est cela le sens du Hadith du Prophète : «Les ulémas sont les héritiers des Prophètes».

L'Imamat tel qu'elle est mise en pratique par la Révolution islamique nous démontre comment la raison et la charia convergent, et comment les rapports raison-charia s'articulent avec le réel, car en se reposant sur l'Imamat les institutions politiques sont plus solides, elles transcendent les intérêts de classe ou de clan du fait que l'Imamat se situe dans un cadre où ces notions (classe, tribalisme, nationalisme) n'ont aucun sens. L'Imamat est unificatrice, elle est en rapport avec les valeurs universelles de la Umma.

Pour la Révolution Islamique, la cause de l'échec des courants de la pensée politique dans la Umma depuis le XIX^e siècle est l'absence des rapports profonds avec les Sources de l'Islam et avec la conscience collective de la Umma. Les luttes de libération, dès leur fin, se sont transposées des masses à l'élite intellectuelle (moderniste) et politique.

Imans se sentent concernés par la Révolution Islamique. L'approche de la Révolution Islamique doit donc être une approche multidimensionnelle qui analyse les Sociétés Musulmanes dans leur rapport avec le spirituel. Car derrière les concepts islamiques il y a des Musulmans qui vivent ces concepts et derrière les Sociétés islamiques il y a des concepts islamiques.

Ainsi, les dimensions philosophiques de la Révolution Islamique, sur le plan cognitif et social, sont des dimensions spécifiques. La spécificité de la Révolution Islamique est aussi en rapport avec une conception politique et économique spécifique. La vision communautaire de la Révolution Islamique est donc reliée à un modèle politique et économique.

C'est une révolution qui n'est pas seulement politique (destitution du Chah) mais totale. Elle refuse, critique ou reconsidère de nombreux postulats qui ont atteint le degré des idées évidentes et indiscutables dans la pensée contemporaine. L'une de ces idées est qu'il ne peut y avoir d'Etat religieux. La religion concerne la foi et le culte, c'est à dire qu'elle concerne les rapports entre l'homme et Dieu. Ainsi la distinction entre la religion et la politique est un élément fondamental dans la pensée contemporaine. La plupart des transformations survenues dans le monde Musulman étaient faites par les politiciens ou les militaires (bien entendu les luttes de libération s'étaient faites grâce aux Ulémas). Le mouvement religieux dès qu'il s'active et tente d'islamiser les structures politiques et économiques

il subit des repressions ou reste limité au domaine théorique comme l'Islah.

La Révolution Islamique a complètement bouleversé cette conception. C'est une révolution religieuse sociale et politique fidèle à ses sources islamiques qui n'opèraient pas une coupure entre l'Islam et la vie.

Je pense que la Révolution islamique est un verdict par rapport aux discussions qui ont eut depuis la Nahda entre les intellectuels Musulmans eux-même et entre les intellectuels occidentaux en ce qui concerne la possibilité de l'édification d'un état islamique et jusqu'à quel degré cet état sera-t-il en harmonie ou en opposition avec la civilisation contemporaine.

Toutes les idées réformistes depuis Mohammed Ibn Abdelwahhab sont donc mises à l'épreuve, à la plus grande épreuve du 20^e siècle par la voie de la Révolution Islamique en Iran.

Cette Révolution concerne tous les domaines. Les déclarations de l'Imam Khomeyni et du gouvernement Islamique sont des déclarations sociales, politiques et religieuses. L'Imam Khomeyni n'a cessé d'écrire et d'affirmer depuis des années que les ennemis de l'Islam ne considèrent l'Islam que dans son seul aspect spirituel. Pourquoi? Pour éteindre la flamme révolutionnaire qu'il porte en lui et pour que les Musulmans ne tentent pas d'édifier un Etat Islamique.

L'Imam répond à cette position en affirmant que les Versets et les Hadiths qui concernent la vie sociale (mu-amalat) sont plus nombreux que ceux des ibadat (cultes). Donc dépoli-

dans l'histoire, la *aqida* a été soumise à la tendance tribale. Les principes de l'Islam ont été bafoués et déviés de leur vrai sens; c'est pourquoi la conquête des pays musulmans est devenue chose facile à cause du mépris et de l'humiliation des peuples musulmans par leurs gouvernants.

Toutefois, la nature du nationalisme moderne est plus méchante que le tribalisme traditionnel (et le pouvoir féroce issu du tribalisme) dans la mesure où ce genre de nationalisme est au service des superpuissances et du sionisme.

Aussi, le conflit militaire qui oppose la République islamique à ses ennemis est l'expression de l'opposition entre le nationalisme et la *umma*. La vraie nature du conflit n'est pas territoriale mais idéologique. Implicitement il y a une alliance entre le nationalisme et le laïcisme. En d'autres termes, la politique fondée sur le nationalisme n'est pas une politique islamique. Donc du point de vue méthodologique, le nationalisme fut-il anti-colonialiste et anti-impérialiste, est une mauvaise voie d'approche pour saisir le sens de l'histoire de la civilisation islamique et, en conséquence, pour appréhender et comprendre la révolution islamique. Les nationalistes de tout bord et la plupart des intellectuels occidentaux n'ont-ils pas essayé de présenter la guerre Irak-Iran comme étant une guerre entre Arabes et Iraniens?

Ainsi on retrouve, dans la politique de la République islamique, les thèmes traditionnels de- *Umma*, Solidarité, Fraternité de foi, Égalité .. lutte

contre l'opulence (*taraf*) et l'exploitation. C'est donc une politique globale et cohérente, sans aucune confusion. C'est une politique qui se fonde totalement sur l'Islam. C'est pour cela qu'elle jouit d'une popularité réelle qui doit être sauvegardée. C'est pour cela aussi qu'aux yeux des masses, la révolution islamique est la base d'appui et le modèle idéal de toutes les tendances de la pensée musulmane. C'est une révolution qui concerne toute la *Umma*, elle est en train de briser les clivages et les prétendues barrières entre chiites et sunnites. Cette attitude est logique du fait que la révolution islamique se place au-dessus des nationalités.

L'attitude de la République islamique par rapport au problème palestinien ainsi que la guerre, sont de nature à aider à une prise de conscience chez les masses de la dimension communautaire de la Révolution islamique. Donc être neutre vis à vis de la Révolution islamique c'est une démission religieuse, morale et idéologique. Cette démission est la conséquence du statut islamique (*hukm*) par rapport à toute insouciance en ce qui concerne la *umma* et son destin. La décision prise par les pouvoirs dans certains pays islamiques à combattre la Révolution islamique est l'un des actes le plus anti-islamique de l'histoire et prouve la distinction et la différence entre l'Islam Coranique et l'Islam des pouvoirs.

Ce qui précède nous montre que, du point de vue de la *charia* et du point de vue de la raison et des déterminismes historiques et sociaux, tous les Musu-

n'est pas seulement une exigence de la foi, un devoir religieux, mais aussi une nécessité historique et sociologique car la solidarité des peuples musulmans découle de plusieurs facteurs :

1) Le premier facteur est d'ordre religieux l'Islam exige la solidarité de ses adeptes. La solidarité est l'expression de la foi

2) Les pays musulmans vivent dans des circonstances identiques (pays qui étaient colonisés, luttas de libération et les problèmes posés par l'après colonialisme)

3) Notre époque exige le dialogue et la communication entre les peuples

La notion de umma que la révolution islamique propose aux Musulmans leur ouvrira la véritable voie du développement et de la civilisation. En se basant sur ce principe islamique les Musulmans joueront un rôle à l'échelle de la civilisation contemporaine (ce rôle la république islamique a commencé à le jouer)

Face à la crise des valeurs et aux dangers d'une guerre nucléaire, l'unité islamique prônée par la république islamique en Iran peut faire revivre les valeurs universelles qui prouvent le dialogue et la communication (le taaruf) entre les civilisations. L'unité islamique peut créer un bloc fort avec les pays sous-développés et réalisera une coopération sur le plan économique selon des critères islamiques qui s'opposent aux rapports riches-pauvres qui existent actuellement.

Ainsi l'état islamique en Iran n'est pas une idée neutre et objective sans

rapport avec la morale. Il y a interdépendance et complémentarité entre la morale, la politique et l'économie. La révolution islamique tente de concrétiser l'état islamique et la société islamique selon le modèle Coranique. Il est tout naturel que ce processus d'islamisation de tous les aspects de la vie en Iran suscite une réaction violente de la part du nationalisme athée. Cette attitude n'est pas nouvelle dans l'histoire de l'Islam. Dès la fin de la période des Khulafa ce phénomène a pris naissance. Il y eut donc dans l'histoire des sociétés musulmanes une incapacité et une impuissance de la civilisation musulmane face à la tendance tribale. Cette tendance primitive a étouffé la tendance communautaire et universelle de l'Islam. En termes sociologiques, c'est la société close qui a pris le dessus sur la société ouverte ou Umma.

La décadence de la civilisation musulmane provient de cette dialectique des rapports entre les deux opposés : une tendance qui aspire vers une civilisation universelle et qui déborde et dépasse les limites de la société close, et une autre tendance qui réduit la umma au niveau d'une société primitive.

Il est logique (logique des pouvoirs corrompus) que les pouvoirs à travers l'histoire de la société islamique aient combattu férocement le principe de la umma et continuent de le combattre actuellement. Car la notion de umma a des aspects politiques et économiques en plus de son aspect religieux (l'égalité, la shura, la bay'a ou élection et reconnaissance du souverain). Ainsi,

termes expriment la Djahilia, ce sont des valeurs limitées à un groupe donné, alors que les valeurs liées à la umma sont des valeurs universelles

S'agit-il d'un idéalisme? La Révolution islamique est-elle idéaliste, s'éloigne-t-elle de la réalité vivante?

Le concept de umma dans la révolution islamique est une idée dynamique et puissante, elle exprime l'aspiration des masses musulmanes depuis la transformation de la Khilafat et l'imamat en monarchie (mulk). En conséquence, l'idéalisme de la révolution islamique n'est pas un idéalisme sans racine, un idéalisme projeté vers l'avenir pour fuir la réalité. L'idéalisme de la révolution islamique est un idéalisme de type islamique, il aspire et s'inspire d'une réalité historique bien définie c'est celle de la première période de l'Islam en tant que modèle de toute société et de toute révolution et évolution. La confiance en soi qu'ont les musulmans par rapport au passé est une force nécessaire pour le présent et l'avenir. C'est un idéalisme qui est enraciné dans la réalité historique et il existe peu de ressemblance entre lui et les divers types d'idéalisme.

Le principe de umma qui est le noyau de la vision politique de la révolution islamique a une puissance unitaire fondée sur l'égalité des hommes. Au-delà des déchirements du monde musulman entre les nationalismes et son aspiration unitaire, la révolution islamique fonde une aspiration

naturelle à régir la cité. Elle a mis en lumière les contradictions qui existent entre la umma et le nationalisme qui cherche ses titres de gloire chez Abou Djahl et la période d'avant l'Islam.

La langue ne peut fonder l'identité culturelle du fait qu'elle peut véhiculer des messages différents et antagoniques, le territoire aussi ne peut fonder l'identité culturelle car il n'est qu'un support matériel. Pour la révolution islamique l'identité culturelle se fonde sur une conception du monde déduite de l'Islam. C'est donc en Islam que les peuples musulmans trouveront les principes de leur intégration.

L'Umma ~~et~~ Le Nationalisme

Ceux qui nient l'existence de la umma semblent ignorer le rôle unificateur de la religion. Car elle seule et non le nationalisme qui peut fournir une idéologie aux masses. Dans ce contexte nous remarquons que l'action politique nécessite une action culturelle tout effort politique débute sous une forme culturelle. Mais alors que l'action politique dans les pays islamiques affirme le nationalisme, on constate que l'effort culturel ne suit pas toujours la voie de l'action politique. Il existe dans la pensée musulmane contemporaine et particulièrement depuis l'avènement de la révolution islamique une tendance structurée et critique c'est la tendance communautaire.

Ainsi, donner l'importance à la communauté au lieu du nationalisme

des racines dans l'histoire (la première période de l'Islam) et une vision claire et confiante de l'avenir, ce n'est pas un état qui change ses buts et ses principes du jour au lendemain. Tous les sentiments des croyants sont islamiquement encadrés. L'enthousiasme des masses est guidée par les principes religieux et forme un état psychologique où la raison coïncide avec le cœur (qualb). La culture islamique en Iran est le fondement de tous les autres aspects de la vie. Cette culture est une culture intériorisée, elle prend sa source des profondeurs de l'homme musulman et exprime ses sentiments et ses aspirations. C'est une culture qui est aussi dirigée et planifiée.

Y-a-t-il une contradiction entre la spontanéité et la planification?

Il n'y a pas de contradiction dans la mesure où la synthèse entre la spontanéité et la planification se fait par la voie de la religion. C'est la dimension métaphysique qui éloigne la culture du piège de la relativité et de l'aneantissement et la hausse au niveau de la synthèse entre l'invariant et le variant, entre le changement et la continuité.

Ce qui précède nous montre pourquoi les appareils conceptuels dont disposent la pensée laïque (et les sciences sociales) ne suffisent pas à expliquer la révolution islamique et son évolution. La logique de la révolution islamique échappe à toute approche laïcisante de la réalité des

pays musulmans. Les situations sociales de la umma et les concepts islamiques sont analysés d'après des idées préconçues et non selon le contexte islamique et historique, alors que dans la réalité, la révolution islamique prouve de plus en plus dans les faits sa capacité de s'organiser en tant que force effective qui prend en charge les problèmes créés par l'opposition et par la guerre. La notion de Djihad de construction (Djihad al bina) fait passer la révolution à l'action dans les domaines de la vie sociale. Elle exprime la spécificité de cette révolution en même temps qu'elle renforce ses capacités de résistance face à la réaction interne et externe.

Ainsi, la pensée islamique depuis l'avènement de la révolution islamique s'achemine vers des sciences sociales spécifiques où les considérations morales et métaphysiques ne sont pas mises à l'écart mais systématiquement mêlées au processus de l'analyse du réel.

L'appareil conceptuel par lequel est analysée la société islamique est fondé sur les rapports entre le temporel et le spirituel. C'est une analyse qui est en rapport avec les caractéristiques de la umma.

C'est dans cette perspective que la révolution islamique a opposé au nationalisme un type de la vie islamique entièrement nouveau, un type de vie fondé sur le principe de la umma. Cette notion de umma a des dimensions humanistes, elle dépasse la conception tribale, raciale et nationale de l'homme. Ces derniers

continuellement en considération la réalité de la umma dans ses différents aspects. Il ne s'agit pas seulement d'un refus mais aussi d'une méditation et d'une analyse profonde des problèmes en vue d'aboutir à leurs causes. Ce processus d'approche est un *Ijtihad* (théorisation islamique de la réalité) et un *Djihad* (transformation de la réalité). C'est la théorie qui rencontre la pratique, et la pratique qui renforce la théorie. La Révolution islamique exprime ces rapports entre le *Djihad* et l'*Ijtihad* : le refus de la réalité corrompue se fait sur le plan du principe de la foi. Quant à la transformation de la réalité elle se fait par la voie du dialogue avec le réel en vue de l'appréhender et de cerner ses différents aspects. Ce dernier élément (connaissance du réel) est une condition nécessaire à toute transformation de la Société.

Donc l'une des caractéristiques de la révolution islamique est le réalisme et la rationalité basés sur le *Djihad* et l'*Ijtihad*.

Cette attitude est une réponse aux pouvoirs politiques et aux modernistes qui voulaient maintenir l'énergie religieuse emprisonnée dans les mosquées et dans les pratiques rituelles au nom de la laïcité et de la rationalité.

La laïcité dans les pays islamiques ne s'est illustrée jusqu'à présent que par la violence et la dépendance par rapport aux superpuissances dans tous les domaines. Un exemple : la guerre livrée à la République islamique favorise la radicalisation et aiguise le mécontentement populaire

non seulement des peuples iraniens et irakiens contre l'idéologie laïque, mais de tous les peuples musulmans. Le laïcisme, dans les pays musulmans, va à contre-courant de l'histoire. Tous ses représentants sont des déracinés et des rejetés de l'histoire. Ce courant n'a aucune rationalité, il est passé, sans origine, sans mémoire, sans espoir et sans référence. Ce courant est l'expression des ténèbres (*dhulumat*) et de l'irrationalité, alors que le courant islamique est l'expression de la lumière (*nur*) et de la rationalité.

C'est pour cela que dans presque tous les pays islamiques, l'idéologie des pouvoirs en place de quel tendance qu'elle soit, loin de susciter la mobilisation des masses, accroît la solitude de l'état et engendre l'irresponsabilité et l'insouciance. La politique de l'état et le développement sont érigés en religion, en absolu et coupes de toute réceptivité des gouvernés. Le discours politique se fait dans le vide, alors que l'état islamique en Iran fonde sur le principe de la *Wilayat al faqih* ولاية الفقيه mobilise les masses car tout engagement au service de la société est un *Djihad*, un acte cultuel تعدي. Les thèmes de l'état islamique sont des thèmes qui développent, chez les masses, une attitude critique vis-à-vis de la vie quotidienne tant qu'elle n'est pas entièrement islamique. La rationalité que l'état islamique développe n'est pas une rationalité abstraite et tranquillisante, elle est constamment liée au *Djihad* et à l'*Ijtihad*. L'état islamique connaît bien son chemin, il a

riques relatifs à une société des autres aspects universels. Cette critique est une interrogation des Musulmans sur eux-même et sur leurs actions. La société musulmane en Iran veut se construire selon les principes de l'Islam, elle se fonde sur une conscience de umma qui dépasse toutes les autres consciences de race ou de classe. Par cette attitude les intellectuels musulmans en Iran reconsidèrent tous les concepts d'origine extérieure tels que progrès, évolution, infrastructure et superstructure, religion et état, théocratie. Il ne s'agit pas d'un refus catégorique de ces concepts, il s'agit de les étudier selon deux critères interdépendants

- 1) un critère islamique. donner à ces concepts un sens métaphysique
- 2) un critère sociologique. la réalité sociale de la umma est solidement ancrée dans la religion. En conséquence, tout concept doit tenir compte de ce phénomène. Il y a donc à l'échelle de toutes les sociétés islamiques un ensemble de caractéristiques qui découlent sur une unité culturelle et sociale. Cette unité exige une approche spécifique, elle exige une analyse qui s'axe sur le principe des rapports raison-charia. C'est à dire une sociologie islamique

Nous pouvons faire à ce sujet les observations suivantes:

- 1) La tendance moderniste des intellectuels musulmans n'a servi à rien. Cette tendance est coupée de la réalité du fait qu'elle aborde les pro-

blèmes de la umma suivant un appareil conceptuel étranger à la réalité historique, psychologique et sociale des peuples musulmans.

2) Les sciences sociales (en cours d'élaboration) et qui gravitent autour du rapport raison-charia prennent en considération l'homme musulman dans sa vraie situation qui est celle d'un continuel dépassement grâce à la foi en l'Unité Divine qui implique deux dimensions interdépendantes, Une dimension métaphysique et une dimension sociale. Un seul Dieu, une seule Loi, une seule umma. Une idée pareille imprime donc un cachet particulier à la vie sociale et politique. Le Tawhid contient en lui un moyen libérateur, le croyant ne se soumet à aucune force, à aucune nation, il se soumet à Dieu, il est son serviteur.

3) Donc, d'un côté il y a les mythes et l'irrationalité et de l'autre, il y a le Tawhid et la rationalité libératrice. Ceux qui crient «Dieu est plus grand» ne sont pas «les fous de Dieu» comme prétend la sociologie occidentale et moderniste. Ce sont des hommes en perpétuel dépassement. «Dieu est plus grand» est une réaction contre l'oppression des peuples.

4) Donc dans la conception islamique de la rationalité il n'y a pas de contradiction entre le métaphysique, le rationnel et le social.

La confrontation de la pensée islamique en Iran avec la réalité corrompue ne se fait donc pas spontanément et émotionnellement, elle est guidée par une méthode qui prend

moteur de toute évolution

Pour la révolution islamique ces deux tendances sont étrangères à l'Islam qui n'opère aucune dissocia-tion entre le matériel et le spirituel. Ainsi ce n'est pas seulement le problème de l'importation de la technologie clé en main qui est posé mais aussi celui de l'importation des concepts et des instruments d'analyse.

Il est clair que l'esprit communautaire qui caractérise les sociétés musulmanes ne s'accorde pas avec les notions de classe et de lutte de classe.

En conclusion, la révolution islamique, à partir du principe de l'identité culturelle de la umma, principe qui découle directement de la charia et de la réalité vivante des sociétés musulmanes, à partir de ce principe, la révolution islamique a abouti à l'idée que l'analyse de la civilisation islamique par les sciences sociales n'est basée ni sur la précision ni sur l'esprit critique qui caractérise toute étude scientifique. A partir de cette critique de la dépendance culturelle la pensée islamique en Iran a abouti à l'idée de la nécessité d'élaborer des sciences sociales islamiques. En d'autre terme, pour la révolution islamique il faudrait se libérer de l'influence des systèmes de pensée et des dimensions philosophiques propres à la civilisation occidentale telle sa conception du monde et de l'homme (utilitarisme, matérialisme, laïcisme, scientisme). Les sociétés islamiques ont leurs situations propres qui ne peuvent être étudiées que par des sciences islamiques. Cette émergen-

ce des sciences sociales en Iran est en rapport avec l'édification de la république islamique qui a une conception spécifique de la vie politique et économique. Avec la révolution islamique c'est l'avènement d'une pensée nouvelle et d'une conception de l'homme nouvelle qui a dirigé la pensée islamique sur une voie, celle de tenter de dépasser l'alternative entre le rationnel et le spirituel, entre la pensée occidentale ou la spiritualité islamique. C'est une nouvelle problématique qui montre que toute comparaison doit être établie dans le contexte historique où chaque système de pensée a vu le jour.

Pour tous les phénomènes qui concernent la umma l'analyse se fait nécessairement sur deux plans interdépendants : le plan rationnel et sociologique et le plan religieux. Car il n'existe pas d'opposition entre la dimension métaphysique de la vie humaine et sa dimension sociale. Tout discours social doit découler sur une dimension métaphysique, et tout discours métaphysique ou culturel doit aboutir à une dimension sociale.

Ceci ne veut pas dire que les intellectuels musulmans rejettent les sciences sociales occidentales. Les intellectuels musulmans discutent à fond ces sciences. Il ne s'agit pas d'un refus de ces sciences mais d'une attitude critique par rapport à une forme de savoir qui prétend être universel et qui n'est que le reflet d'une situation donnée.

Cette attitude est donc en elle-même une attitude scientifique qui tente de séparer les aspects idéolo-

délimiter la rationalité et lui donner ainsi les caractéristiques qui la distinguent des autres types de rationalité, la religion islamique ne se contente pas de cela mais guide aussi les Musulmans sur le plan de la pratique (le Prophète et l'Imam mujtahid dans le sens chiite ou sunnite) Ainsi la théorisation du réel et la pratique de cette théorisation s'objectivent grâce aux concepts religieux

Le point de départ de toute analyse du réel est le sens du monde et la place de l'homme dans l'univers. Toute approche de la réalité de la umma dans son seul aspect temporel est une approche stérile qui ne produit aucune connaissance. Aussi, l'une des idées fondamentales mise à jour par la révolution islamique et qui a atteint un niveau problématique, est l'identité des sciences sociales. Pour la pensée islamique les sciences sociales ne sont pas universelles, elles sont elles-mêmes un phénomène social et culturel en rapport avec une histoire et un environnement politique et économique. A partir des situations particulières la sociologie généralise en projetant des notions spécifiques à la société occidentale sur d'autres sociétés

En prenant une attitude critique face aux sciences sociales, la révolution islamique a ouvert la voie aux pays musulmans en particulier, et aux pays en voie de développement en général, à la prise de conscience de leur spécificité et de leurs problèmes particuliers

La Umma, son histoire et son évolution

Pour la pensée islamique la spécificité des problèmes de la umma découle sur la question d'un problème méthodologique. Pour analyser les situations de la umma, son histoire et son type d'évolution, il faut une méthode particulière.

Cette nouvelle approche dans l'analyse de la umma par les théoriciens de la révolution islamique a mis à jour les erreurs des écoles sociologiques. Ces écoles analysent la civilisation islamique à travers des normes occidentales et étudient l'évolution de la société islamique à partir des concepts de classes, de lutte de classes, de la dissociation entre le temporel et le spirituel, sans prendre en considération les différences entre le contexte social et mental de la umma et les situations sociales à partir desquelles ces notions ont pris naissance.

L'une des erreurs de ces écoles est aussi la transposition en sociologie de l'antagonisme des systèmes philosophiques entre le matérialisme et l'idéalisme. Certaines théories analysent la umma à partir de pressupposés philosophiques matérialistes, d'autres l'analysent suivant une vision idéaliste et spiritualiste. Ce qui aboutit à une tendance matérialiste qui donne la prééminence aux structures économiques ou à une tendance spiritualiste qui voit dans la culture le

de la connaissance.

3) Pour la religion islamique, l'importance de la raison est un point indiscutable. La démonstration rationnelle est acceptée par tous les systèmes juridiques. Mais la raison, dans ce contexte, se définit dans le cadre des rapports entre la charia et le réel. Ce n'est pas une pensée qui se développe dans un monde abstrait. La religion islamique n'a pas laissé la notion de raison sans aucune définition, c'est à dire une notion générale et vague mais elle l'a employée en tant que notion délimitée et cela sur deux plans

- a) Dans le domaine de la conception du monde ou les rapports de l'homme avec le ghaïb. Ici le processus de la rationalisation se ressource par la remise à Dieu (tafwidh) et l'acceptation des commandements divins malgré l'impuissance de la pensée à les comprendre
- b) Dans le domaine de la société et des rapports entre l'homme et la nature. Ici la raison est en rapport avec les sens, le cœur (qalb), l'histoire et le monde matériel que le Coran considère ses phénomènes comme des signes Divins

L'encadrement de la raison dans les deux domaines précédents tend vers la concrétisation de la khalifa de l'homme sur la terre

Ainsi, en comptant sur la raison seule, l'homme est arrivé à diviniser cette dernière et à concevoir le monde et lui-même du seul point de vue matériel. La négation de la dimension

spirituelle ou la dissociation entre le temporel et le spirituel ont abouti à une crise sur le plan de la connaissance et de la pratique dans le domaine socio-économique, politique et moral. En d'autres termes la coupure entre l'homme et le domaine métaphysique n'est pas seulement un problème moral ou un cas de conscience, c'est une crise qui englobe tous les aspects de la vie humaine. Particulièrement le domaine de la méthode et de la connaissance dans les sciences humaines. Ces sciences ont atteint dans certain courant de pensée le degré de la divinisation (une sorte de théologie laïque). Dans les pays musulmans le courant moderniste (l'opposition à la ligne de l'Imam en Iran) aborde avec une certitude totale la réalité de la umma par la voie des sciences sociales d'origine occidentale. Les modernistes n'entendent rien, ne voient rien et se murent dans leur certitude

De ce qui précède on peut déduire que la raison n'est pas suffisante en vue de trouver une solution aux problèmes posés à l'homme et par l'homme. L'homme en tant qu'être doué de raison pose le problème de la finalité de son action et du sens de son existence. Cette situation le pousse nécessairement (l'homme musulman) non à un sentiment aveugle ou à une insouciance stérile mais à une prise de conscience et une rationalité selon des exigences islamiques. C'est-à-dire une soumission complète à Dieu (Islam) sur le plan de la connaissance et sur le plan de la pratique. Car la religion islamique ne se contente pas de

une coupure entre les Textes sacrés et la réalité, coupure qui s'est transformée en une tendance qui légitime les commandements du sultan oppresseur au lieu de ceux de la charia. Ainsi ce problème peut-être abordé selon sa dimension philosophique la coupure dans le domaine cognitif, justification de la réalité corrompue. Il peut être abordé selon sa dimension religieuse (l'épreuve-fitna, la déviation de la voie islamique, la partie injuste-al fia al bâghia). Il y a interdépendance et complémentarité entre ces deux dimensions.

Ces observations posent ou re-posent le problème de rapports entre la raison et la charia. Ainsi, au lieu d'une simple conciliation entre la raison et la charia, la révolution islamique suit celle des rapports d'une raison guidée par la charia. La pensée musulmane pose donc la raison en terme de relativité par rapport à la révolution. Cette conception des rapports raison-charia a des conséquences considérables (il s'agit du sort et du destin de la umma) sur le plan cognitif. Au lieu de soumettre la charia à la raison (avant c'était la raison selon le modèle grecque, aujourd'hui c'est une rationalité de type occidental) la pensée islamique peut, et elle a déjà suivi cette voie en Iran, formuler grâce à l'Ijtihad une rationalité spécifique. Le sens de l'Ijtihad, ainsi que des Textes sacrés qui ont une forme catégorique, c'est d'aborder les situations sociales à travers un grillage conceptuel d'origine religieuse. Les rapports entre la pensée et le réel sont d'un modèle particulier, car la pensée

dans le processus de l'Ijtihad n'analyse pas les problèmes à travers les seules catégories de la raison humaine mais surtout à travers des catégories religieuses, sinon cette démarche n'est pas un Ijtihad.

Les conséquences positives de l'Ijtihad

La démarche de l'Ijtihad a des conséquences positives pour les raisons suivantes

1) La raison humaine, malgré ses progrès considérables dans tous les domaines, n'a pas encore cerné le réel d'une façon totale et absolue. La philosophie des sciences affirme que la connaissance scientifique est une connaissance qui évolue par recurrence (rectification du savoir). La science se forme en se réformant et ne se développe que par la voie du dépassement des crises.

2) Il n'existe pas un seul modèle de rationalité. Il y a plusieurs modes de rationalité. La rationalité dans le domaine des mathématiques est différente de celle des sciences de la nature, la rationalité dans le domaine des sciences humaines est différentes de celle des domaines précédents.

Ainsi, la philosophie islamique classique et le mouvement moderniste actuel en affirmant la conciliation passive entre la charia et la raison; Commettent une erreur méthodologique dans la mesure où ces deux tendances considèrent qu'il n'y a qu'un seul type de rationalité et non plusieurs modes de rationalité selon les divers champs

naissance scientifique est le résultat d'un dialogue entre la pensée et la nature. La science contemporaine a fait éclater les cadres traditionnels de la théorie de la connaissance qui tournaient autour de l'empirisme et le rationalisme. La science contemporaine a débouché sur une rationalité reliée au réel un rationalisme appliqué. La science contemporaine a abouti aussi sur la notion de la multiplicité des champs de la rationalité. Ce qui précède nous montre que si la connaissance pose des problèmes (elle n'est pas le reflet de son objet), la pratique aussi n'est pas une application mécanique de la théorie. Le réel est toujours plus riche que les théories exception faite de la théorie fondée sur une religion divine telle l'économie islamique.

Il ne suffit donc pas qu'une théorie soit logique pour qu'elle soit vraie. Il faut prendre en considération un autre facteur pour affirmer si une théorie est vraie ou fausse, ce facteur c'est le degré de son influence sur le réel. Si l'on considère le Marxisme et le Capitalisme du point de vue de la forme on constate que chacun d'eux implique un enchaînement logique entre ses éléments. Mais dès que ces systèmes sont mis en pratique des problèmes se posent et la réalité dément l'optimisme de l'aspect théorique.

La chahada

Victoire du Sang sur l'Épée

A l'opposé, les idées fondées sur la religion semblent parfois, aux yeux de la raison humaine et de l'ordre établi,

irrationnelles et illusoirs. Tel Moïse et le Pharaon, le Prophète Muhammed et l'Empire Perse et l'Empire Romain. Et pourtant! Ces défis se sont concrétisés d'une façon qui dépasse la logique humaine. la victoire du Prophète Moïse sur le Pharaon, la victoire du Prophète Muhammed sur les deux plus grands empires de son époque. A notre époque, c'est la révolution islamique qui défie, par certains de ses aspects, la raison humaine. La victoire continue de cette révolution c'est la victoire de la rationalité islamique sur un autre type de rationalité, ou selon l'expression de l'imam KHOMEYNI «La victoire du sang sur l'Épée»

L'épée c'est la logique de la raison humaine, le sang c'est la chahada, la rationalité islamique. Toutefois le problème des rapports entre la charia et la pratique dépasse le degré de la problématique entre la théorie et la pratique. C'est une problématique nouvelle qui atteint un niveau radicalement différent de celui posé par la mise en pratique d'une théorie. Ce niveau c'est le courant opposé à la charia. Il est l'effet de l'éteinte de la flamme de la foi, dès lors le pouvoir «Islamique» se transforme de la mise en pratique des commandements Divins à la mise en pratique des commandements du Sultan oppresseur. Dans ce contexte, la guerre livrée par Muawya à l'imam Ali et celle livrée par Yazid à l'imam Hocine, ces guerres sont un péché et une déviation du point de vue de la chara. Ils sont aussi une coupure sur le plan cognitif et sur le plan de la pratique. Du point de vue philosophique ces deux guerres sont

Seule la révolution islamique aujourd'hui est susceptible de préserver la umma du morcellement et des tentatives de dépersonnalisation, car c'est une révolution qui n'est pas comme les autres

Il est vrai que la pensée réformatrice a fait des efforts considérables depuis Djamaal Addine, elle a mis en lumière les dimensions politiques et sociales du dogme ('aqida). Actuellement, la révolution islamique suit la même voie mais en opérant une analyse profonde des dimensions temporelles de la 'aqida. Face aux idéologies envahissantes, la révolution islamique ne se contente pas d'établir une liste des choses licites et illicites et abandonner les Musulmans au vide qui les inciterait à admettre tout ce qui vient de la civilisation contemporaine. Au contraire, les intellectuels de la révolution islamique sont en train de théoriser islamiquement tous les aspects du réel

La théorisation du réel est en rapport de corrélation avec les savants de l'Islam (Uléma). Car aucun espoir ne saurait être mis dans cette révolution si elle n'est pas dirigée par des savants dont leur rectitude, leur popularité et leur savoir leur permettent d'être des guides. Les masses n'accèdent au vrai Islam que par l'intermédiaire de leurs savants. C'est dans ce contexte que se dégage le rôle de la notion de Wilayat al faqih. Car dire que les savants ont un grand rôle à jouer dans la vie de la Umma n'est pas suffisant. Il est nécessaire de structurer cette idée, de l'institutionnaliser et c'est ce qu'a fait la révo-

lution islamique. Les Intellectuels qui suivent la voie de l'Imam Khomeiny ont analysé le rôle des ulémas du point de vue de la charia et de la raison. D'où les notions de Iman, Wilayat al Faqih, al mardj, shura, parlement, parti

La révolution islamique est une preuve que la umma a dépassé la phase de la conviction du nécessaire retour à l'Islam, elle est à la recherche des modes d'application de l'Islam dans la vie sociopolitique et économique

Les Rapports Charia-Réel-Raison

Il y a donc une perspective nouvelle pour la pensée islamique la mise en application de la charia ou les rapports charia-réel. L'articulation de la charia à la vie de la umma pose le problème de la connaissance. La mise en pratique d'une idée dans la réalité vivante pose toujours des problèmes. Car il y a toujours un décalage entre une idée et sa mise en application. Ceci est vrai pour toute pensée qu'elle soit scientifique ou morale. La connaissance du réel n'est jamais directe et totale. Ce qui veut dire que la théorie n'est pas un simple reflet mécanique du réel, et que la pratique n'est pas une application totale de la théorie. Il y a toujours une différence, un décalage entre la théorie et la pratique. Le réel n'est pas donné comme le prétend l'empirisme, il est toujours reconstruit par la pensée. Le processus de la connaissance tel qu'il se dégage dans les sciences expérimentales dément à la fois l'empirisme et le rationalisme de type abstrait. La con-

Dimensions philosophiques de la révolution islamique

Mohammed Abdellaoui *

La Révolution Islamique n'est pas une idée dissociée d'une totalité, ou un élément isolé d'un ensemble. C'est un phénomène Islamique et, comme tel, il est multidimensionnel. C'est une révolution conceptuelle qui a créé une secousse intellectuelle et psychologique violente.

A l'époque des autres révolutions, la révolution islamique ne considère point l'indépendance comme une fin en soi, mais en tant que moyen d'édifier une société islamique adaptant l'Islam comme dogme ('aqida), législation et mode de vie. Après leur indépendance politique, les sociétés musulmanes se trouvèrent en face d'un ensemble d'héritage de lois, d'institutions et de valeurs culturelles et morales. Ils se contentèrent de recueillir l'héritage légué par l'étranger sans le remettre en question d'une fa-

çon radicale. Ils étaient (et ils sont encore) éblouis par le progrès scientifique et technologique de l'Occident ainsi que par ses idéaux et ses valeurs. C'est ainsi que se généralisèrent à travers la umma des théories philosophiques et des concepts politiques étrangers qui ont abouti à une dispersion des énergies et une diversification des attitudes et des références. C'est ainsi que se vidèrent de leur substance les termes islamiques de Djihad, de umma mohammadia, de iman. Termes grâce auxquels les Musulmans se sont libérés.

Ceux-ci se cantonnèrent dans des pratiques purement formelles et le colonialisme, en conséquence, a demeuré malgré l'indépendance des pays musulmans, par les idées et les concepts qu'il a inculqués.

*Dr Mohammad Abdellaoui. Maître assistant Département de philosophie.
Université Oran- Senia, L'Algérie

articles de Mounir CHAFIQ, Nazir JAHEL (en français) et de Muhammad DAKROUB et Abdel-Salam YASSIN (en arabe) illustrent ce courant.

Viennent enfin, les études à caractères historique, et celles envoyées spécialement et directement par leurs auteurs à la revue (radwan al-SAYYID du Liban, Ahmed ABIDLI du Bahrein, Ahmed KANI du Nigéria, MOHAMMAD Salah de l'Irak, Umar BA du Sénégal, et M.ABDELLAOUI de l'Algérie).

Nous remercions les frères mentionnés ci-haut, ainsi que ceux non mentionnés et que nous publierons leurs études prochainement.

Voici donc notre numéro -6-7, un numéro double, spécial à l'occasion du Hajj et de l'Adha. En le présentant aux lecteurs et intéressés, nous demandons leur soutien et leur critique, et nous prions Allah qu'il nous aide et nous guide car Lui Seul est notre dernier refuge.

Wal Salam 'Alaykum

et mettre à la disposition des abonnés et des chercheurs intéressés la plus grande quantité possible ainsi qu'une très bonne qualité de sources islamiques modernes. Nous avons donné une attention spéciale (dans ce numéro) à la classification de séries complètes de revues connues dont certaines sont difficiles à trouver et d'autres n'existent plus dans le sens de sauvegarder leur contenu. Al-Muntaka propose en outre un service de photocopies à nos abonnés... Notre but est et sera toujours de rendre service aux Musulmans intéressés par notre projet.

Quant au contenu de ce numéro spécial, les lecteurs vont remarquer une grande diversification des thèmes traités, mais en même temps une Unité profonde dans les objectifs visés.

Sous le titre de «présentation des fondements, bases, et enseignements de l'Islam», nous proposons six articles qui traitent de sujets divers (Fiqh, économie, politique, philosophie, etc...) mais qui sont unis par le souci de présenter la conception, la vision de l'Islam dans les domaines de la pensée et de la vie.

Les articles de S.M. BEHACHTE et de M.H.YAZDI (en anglais), de MAOUDOUDI et IQBAL (en français) ainsi que de MAGHNIA (français) et ALAWNA (arabe), traitent donc de l'Islam en général.

Suite et en complément à ce chapitre important nous avons consacré un titre ancré sur la réalité vécue de l'Islam actuel; la lutte contre l'occidentalisme et l'occidentalisation. Ceci prend la forme d'une critique rigoureuse (déjà commencée dans les numéros 1 et 2) des doctrines occidentales modernes, ainsi qu'une esquisse, une introduction à l'élaboration d'une vision islamique globale face aux problèmes posés par les défis de la modernité et des idées «modernistes» (les

articles de Mounir CHAFIQ, Nazir JAHEL (en français) et de Muhammad DAKROUB et Abdel-Salam YASSIN (en arabe) illustrent ce courant.

Viennent enfin, les études à caractères historique, et celles envoyées spécialement et directement par leurs auteurs à la revue (radwan al-SAYYID du Liban, Ahmed ABIDLI du Bahrein, Ahmed KANI du Négéria, MOHAMMAD Salah de l'Irak, Umar BA du Sénégal, et M.ABDELLAOUI de l'Algérie).

Nous remercions les frères mentionnés ci-haut, ainsi que ceux non mentionnés et que nous publierons leurs études prochainement.

Voici donc notre numéro -6-7, un numéro double, spécial à l'occasion du Hajj et de l'Adha. En le présentant aux lecteurs et intéressés, nous demandons leur soutien et leur critique, et nous prions Allah qu'il nous aide et nous guide car Lui Seul est notre dernier refuge.

Wal Salam 'Alaykum

et mettre à la disposition des abonnés et des chercheurs intéressés la plus grande quantité possible ainsi qu'une très bonne qualité de sources islamiques modernes. Nous avons donné une attention spéciale (dans ce numéro) à la classification de séries complètes de revues connues dont certaines sont difficiles à trouver et d'autres n'existent plus dans le sens de sauvegarder leur contenu. Al-Muntaka propose en outre un service de photocopies à nos abonnés... Notre but est et sera toujours de rendre service aux Musulmans intéressés par notre projet.

Quant au contenu de ce numéro spécial, les lecteurs vont remarquer une grande diversification des thèmes traités, mais en même temps une Unité profonde dans les objectifs visés.

Sous le titre de «présentation des fondements, bases, et enseignements de l'Islam», nous proposons six articles qui traitent de sujets divers (Fiqh, économie, politique, philosophie, etc...) mais qui sont unis par le souci de présenter la conception, la vision de l'Islam dans les domaines de la pensée et de la vie.

Les articles de S.M. BEHACHTE et de M.H.YAZDI (en anglais), de MAOUDOU DI et IQBAL (en français) ainsi que de MAGHNIA (français) et ALAWNA (arabe), traitent donc de l'Islam en général.

Suite et en complément à ce chapitre important nous avons consacré un titre ancré sur la réalité vécue de l'Islam actuel; la lutte contre l'occidentalisme et l'occidentalisation. Ceci prend la forme d'une critique rigoureuse (déjà commencée dans les numéros 1 et 2) des doctrines occidentales modernes, ainsi qu'une esquisse, une introduction à l'élaboration d'une vision islamique globale face aux problèmes posés par les défis de la modernité et des idées «modernistes» (les

EDITORIAL

Au Nom d'Allah Clément et Miséricordieux

«Et fais aux gens une annonce pour le pèlerinage qu'ils viennent à toi, à pied, et aussi à dromadaire de toute espèce, de tout chemin creux».

Assalamou 'Alaikum

Avec l'arrivée de ce numéro entre les mains des chers lecteurs, les masses de pèlerins auraient quitté les terres saintes vers leurs pays dans les quatres coins du monde islamique. A tous ces pèlerins, et à tous les musulmans nous envoyons nos meilleurs vœux à l'occasion du Hajj et de la grande fête du Sacrifice (AL-ADHA), espérant qu'Allah nous aide et nous guide tous vers la réalisation de nos projets et travaux, et qu'IL renouvelle chaque année ces deux occasions, dans l'Unité et pour le bien-être de toute la Umma.

Et à l'occasion de ces deux événements historiques, Al-Muntaka sort en un numéro double spécial, dont nous avons voulu qu'il soit notre cadeau à nos lecteurs, et une modeste participation de notre part dans l'effort contenu de toute la Umma et de tous ses intellectuels à l'élaboration d'un projet culturel et civilisationnel islamique.

Sur la voie de l'amélioration de notre revue, nous avons décidé de développer la partie consacrée à la bibliographie

5- Résumés et Extraits

6- Fatawi-s (decrets) sur le Jihad en Palestine

**7-Répertoire des articles Islamiques dans des revues
occidentales et orientales**

4 - Le Coran, le Code Civil Français et la Femme

Osman BANGOURA

5 - The Communist movement in Palestine

Bachir NAFI'

6 - Oriental Barbarism & Oriental Despotism

'Afif FARRAJ

7 - Résumés et Extraits

8 - The Islamic Revolution in Iran

Muhiddin ATIYYAH (deuxième partie)

9 - Répertoire des Articles Islamiques dans des revues occidentales et orientales

10- Fatawi-s (decrets) sur le Jihad en Palestine.

Table des Matières en Arabe

1- L'Islam et les conceptions occidentales contemporaines de l'Histoire

Ahmed HUBERT (cf. Extraits et résumés p 1)

2- Les Coptes entre le patrimoine, l'Islam et la 3ème force

M MORO (cf Extraits et résumés p 4)

3- Kitab Shifa' Alghalil Fi Al'ilaqa Bayna 'Utman Wa Jibril

A M AI-BADAWI

4- Remarques sur le rôle politique du Parti de Salvation en Turquie

I. M. DOGRUER (cf: Extraits et résumés p 6)

-La Science entre l'Islam et l'Occidentalisation

Mounir SHAFIQ

(en Arabe)

Voir résumé français 161

-The Place of Human Nature in Ibn-Khaldun'n Thinking

Mahmoud DHAOUADI

78

**-Comparative & Critical Study
of Ibn-Khaldun & Six Western Scientists**

Saleh FAGHIRZADEH

101

**-Réflexions Socio-Economiques
sur le Concept du Jâh chez Ibn-Khaldun**

'Adil 'Abdul-MAHDI

140

-Résumés et Extraits

**-The Islamic Révolution in Iran.
Selected Bibliography**

Muhyiddin 'ATIYYAH

(5)

- La Palestine à l'Heure de l'Islam

Ahmed SADIQ

- Extraits choisis de l'œuvre de Mohammad IQBAL

- La Zakat Selon les Cinq Ecoles Musulmanes

M. J. MAGHNIA

(4)

-Hajj et Unicité Abrahamique

Ahmed JANATÎ

(en Arabe)

Voir résumé en français 152

-Le Sens du Sacrifice d'ISMA'ÏL dans le Hajj

Layla BOUSQUET

7

-Les Fondements de la Révolution dans le Hadith Prophétique

'Amâr Al-TALIBÎ

(en Arabe)

Voir résumé en français 155

-Islam et la Révolution

Muhammad Al 'ASÎ

14

-La Problématique du Gouvernement Islamique et la thèse Iranienne

Al Habîb Muhammad AL-MUKNÎ

(en Arabe)

Voir résumé en français 156

-Commentaire sur l'Annotation du livre «Al-Afdaliyât» d'Ibn Sayrafi (mort en 542 H.)

'Ibrahim ASSAMURRA'I

(en Arabe)

-L'œuvre des Orientalistes

(Son Influence sur la pensée islamique moderne)

Malek BENNEBI

43

- **Comment Construire l'Unité Aujourd'hui**
 Al Ustath Muhammad ABOU ZAHRA (en Arabe)
 (Voir résumé en français p 141)

- **The Sunni-Shi'i Controversy:
 A False and Regrettable Issue**
 Izz Al Din IBRAHIM 118

- **L'Unité Islamique Condition nécessaire
 pour affronter les ennemis de l'Islam**
 Al Sheikh Mahir HMUD (en Arabe)

- **Les Musulmans: Une Seule Umma**
 Muhammad Ali 'ALUBA (en Arabe)
 (Voir résumé en français p 143)

- **Les Compagnons du Prophète entre Sunna et Shi'a**
 Hamed Hafni DAWUD (en Arabe)
 (Voir résumé en français p 144)

DOCUMENTS

- I: **Fatawi-s des Sheikh-s d'Al Azhar** 130

- II: **Figures et textes du patrimoine
 de l'Unité Islamique**

- **Religion, Etat, «Nationalité»,
 et Unité Islamique**
 Al Sheikh Rachid RIDA (en Arabe)
 (Voir résumé en français p 146)

- **Unité et Souveraineté**
 Al Sayyid Djamal Al Din AL AFGHANI (en Arabe)
 (Voir résumé en français p 149)

RESUMES ET EXTRAITS

135

(3)

- **Le Conflit des 'Asabiyat-s Civilisationnelles**
La Société Algérienne face à l'Occidentalisation
'Ali Al SHAMI 8

- **L'Islam dans ses réalités présentes**
Ahmed Ben BELLA (en Arabe)
(Voir résumé en français p 135)

- **La Société Prophétique Musulmane Populaire Contre l'Etat:**
Discours et Pratiques Aliénés
Abdul Hakim AL—ADAWYA 52

- **Two Societies under one roof**
Munir SHAFIK 77

- **Introduction à l'Histoire du Groupe pour le Rapprochement**
entre les Madhahib-s Islamiques
Al Sheikh Mahmud SHALTUT (en Arabe)
(Voir résumé en français p 137)

- **Trois Conceptions de l'Unité Islamique**
Al Sheikh Muhammad Mahdi SHAMS AL DIN 96

- **Les Kat'hiyyat-s et les Zanniyyat-s et les Madhahib-s du Fikh**
Abd Al Majid SALIM (en Arabe)
(Voir résumé en français p 138)

- **Appel à l'Unité**
Al Sheikh Sobhi AL SALIH (en Arabe)
(Voir résumé en français p 140)

- **Vers une Conception des Madhahib-s comme méthodes de**
compréhension de l'Islam et d'Unification des Musulmans
Al Sayyid Muhammad Hussayn FADL ALLAH 106

- **L'Islam en Allemagne**
Klaus KRIESER (En Arabe)
- **Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Pan-Islam in South Asia**
Naeem QURESHI (En Arabe)
- **The Location of Authority and the Scope of Legislation in an Islamic State**
Mahmud.A, GHAZI 67
- **Dialectique de la relation entre la Communauté, l'Unité et la Ligitimité dans la pensée politique Arabo-Islamique**
Radhwan ASSAYID 94
- **La relation entre la religion et la politique**
Ayat Allah DJANATI (En Arabe)
- **Au-delà des Etats-Nations Musulmans**
Kalim SIDDIQI 111
- **The Islamic concept of State**
Yaqub ZAKI 125
- **Contribution à l'étude des rapport entre Al-Wilaya et l'Etat**
Adel Abd Al-MAHDI (En Arabe)
- **Etat et Politique dans la pensée d'Ibn Tūmert**
Abd Al-Majid AL-NAJJAR (En Arabe)
- **State and Politics in Islam**
M KURSHID ALI 135
- **Islam et Politique: Survol des conflits et des compromis entre les idéaux islamiques et laïques en Indonésie**
Djohan EFFENDI 141
- **Le Pouvoir en Islam; objectifs et technique**
Tengku Hasan Muhammad DI TIRO 154

- The Impact of the West on Muslim Education.
Akhlāk Ahmad (En arabe)
117
- L'Éducation en Islam et en Occident.
- L'Éducation : la véritable crise actuelle de l'Islam.
Shakīb Arsalan (En arabe)
- Réflexion sur l'éducation au Sénégal.
Cheikh Toure 127
- Institutionalization of Muslim Scholarship and
Professionalization of the 'ULAMA' in
Medieval Damascus
Joan E. Gilbert (En arabe)
- Zionists and the Ottoman Foreign Ministry
during the Reign of Abdul hamid II (1876-1909).
Bulent Kemal Öke (En arabe)
- Le rôle de Lyon dans l'installation du mandat
français en Syrie : intérêts économiques et
culturels, luttes d'opinion (1915-1925).
Michel Seurat (En arabe)
- Les infortunes de Beyrouth.
Cheikh Tāha Al Walī 133
- Islamisation through Art : Implications for
Education.
Lois Lamyā Al Fārūkī (En arabe)
- A propos du théâtre dans l'Islam.
Roger 'Assāf 143
- L'Islam et les musulmans dans le monde
socialiste. (En arabe)

(2)

- Le Liban et la Syrie à l'aube du XX siècle
Sa'ud Al-MAWLA 11
- Islam et scientificité Occidentale
Halim HERBERT 36
- Development-Oriented of the Caliphate of Muhammed Bello
Tanbih al-sahib 'ala ahkam al-maka'ib
Omar BELLO 53

Tables des Matières des 5 Premiers Numéros

(1)

— Où va le capitalisme ?	Munīr Shafīk	13
— Le prix de la civilisation occidentale.	Dr. Shakir Mustafa	23
— la modernité : les couches modernisées dans la crise de la pratique et de la pensée.	Walīd Nuwayhid	33
— Sunna et Shī'a, entre les efforts musulmans de rapprochement et les complots de division.	Dr 'Iz Addīn Ibrahīm	45
— Comment le marxisme envisage la relation entre le modèle européen modernes et les sociétés non-Européennes.	Dr Hasan Dika	63
— L'Islam et l'impasse historique du modèle occidental moderne. (Extrait de la communication de Mr Ahmad Ben Bella au Congrès islamique annuel de 1982).	<i>(En arabe)</i>	
— Mawlana Abul A'la Al Maudūdī :		
— The Objectives of the Shari'ah.		75
— Legislation and Ijtihad in Islam.		81
— The Sunnah and Ijtihad.		87
— Ayatollah Mortada Motahharī :		91
— La liberté.		
— La conquête culturelle occidentale initiatrice et complice du colonialisme moderne dans le monde arabe.	Dr Wajī Kawtharāi	101

11- Architecture en Prière

Ibrahim BONNAZ

12- Résumés et Extraits des Articles en Langue Arabe

13- Répertoire des Articles Islamiques dans des Revues Occidentales et Orientales

Tables des Matières en Arabe

1- Le pouvoir en Islam: étude sur la genèse du Califat

R ASSEYED (cf. Résumés et extraits, p.1)

2- Quelques indications sur la pénétrations européenne des côtes de la péninsule arabe dans les manuscrits omanais et yéménites

Ahmed ABIDLI (cf. Résumés et extraits, p 3)

3- Une source nouvelle du patrimoine culture: des 'Ulama-s au centre et à l'Ouest des pays du Soudan

Ahmed M KANI

4- Islam et Anthropologie

Mohammad H DAKROUB (cf. Résumés et extraits, p 4)

5- A propos du «Livre des instruments à corde» d'Al-KINDI

MOHAMMAD Salah (cf. Résumés et extraits, p.5)

6- Pour un dialogue avec notre élite occidentalisée

Abdel-Salam YASIN (cf. Résumés et extraits, p 7)

7- Les racines de la Révolution Islamique dans le Saint Coran

Mohammed I. 'ALAOUNA

8- Résumés et Extraits

9- Répertoire des articles Islamiques dans des Revues Occidentales et Orientales

Tables des Matières en Français et Anglais

- **Tables des Matières des 5 premiers numéros**
- **Editorial**
- 1- **Dimensions philosophiques de la Révolution Islamique**
Mohammed ABDELLAOUI
- 2- **Basic Teachings of Islam**
S M H BEHESHTI
- 3- **Le «Hajj» pèlerinage selon les cinq écoles musulmanes**
M J MAGHNIA
- 4- **L'Autogestion dans l'expérience historique des sociétés Arabo-Musulmanes**
Munir CHAFIQ
- 8- **Les «Révolutions» dans la révolution Islamique**
Cheikh Oumar BA
- 6- **A history of Knowledge by presence**
Mehdi Ha'iri YAZDI
- 7- **L'Enseignement politique du Saint Coran**
Abou al-A'la al-MAOUDOUDI
- 8- **Extraits choisis de l'œuvre de Mohammad IQBAL**
(Deuxième partie)
- 9- **La Science économique Occidentale à la lumière de l'économie Islamique**
Nazir JAHEL
- 10- **Calligraphie**
Sahar BOUSQUET

Les articles n'expriment pas nécessairement la position d'«Al Muntaka» qui demeure, néanmoins, ouverte à toute les contributions responsables et constructives

entre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unité des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensée
Islamique



مركز الدراسات والتوثيق الاسلامي



Courrier de l'Islam

مجلة فصلية

لمنشر الفكر الاسلامي

في سبيل اجتماع الكلمة ووحدة الامة



الآراء المنشورة لا تعبر بالضرورة عن مؤلف
«المنتقى» الحريصة على الانفتاح لمختلف
الآراء الحدية والمفيدة.

- كلمة الافتتاح

- الخلافة وسماتها

(بالفرنسية)

أبو الأعلى المودودي

(راجع الملخص العربي ص ٨)

- الحصار والتحديث

١ - ٢

الدكتور علي شريعتي

(راجع الملخص العربي ص ٩٠)

- الهجرات العربية الى بربو

عبدالرزاق حسن محمد

- فرنسا والبحث عن موقف من قضية سوريا

٢١

ترجمة ماجد حلاوي

- ٣٨٥ عاماً من المواجهة بين الاسلام والكفر في اندونيسيا

(بالانجليزية)

تايغو حسن دي تيرو

(راجع الملخص العربي ص ١٧)

- الاسلام والحضارة والرجعية والكبت والحرية

(بالانجليزية)

محمد قطب

(راجع الملخص العربي ص ١١)

- دور الدراسات الاوروبية والحركة الصهيونية في نشر القومية التركية

٢

قيس حرجل حواد العراوي

- فلسفة الفن الاسلامي

(بالفرنسية)

اكدر نخويدي

(راجع الملخص العربي ص ١٢٦)

- شكيب أرسلان والكفاح ضد التغريب

سعود المولى

(راجع الملخص العربي من ١٢٨)

(بالفرنسية)

- الصليبيون من خلال كتب التفسير

- مختارات وملخصات

بسم الله الرحمن الرحيم

إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون
واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا

السلام عليكم

إنه العدد الثامن من المستقى، به نختم العام الثاني ونبدأ عامنا الثالث، مع شيء من التأخير خارج عن إرادتنا فنرجو المودة من القراء الكرام

في هذا العدد حاولنا تسليط الأضواء على صراعنا الحضاري المستديم ضد قيم ومفاهيم التغريب و«الحدائث»، وذلك من أجل مزيد من الدحض لشبهات الغرب والمقربين، ومزيد من الجلاء لحقيقة الإسلام ورسالته.

مقالة الدكتور علي شريعتي تأتي هنا لتطرح قضية الحدائث والتغريب من زاوية رؤية المثقف المسلم الذي خبر العرب ودرسه وعاش فكره وتقلباته ففهم أسرارهم ولم يبهره سحره وفتنته شريعتي كتب إلى أبناء ديبه وأمه يشرح لهم حقيقة الحدائث وي طرح من خلال تلك مفهوم الحضارة ونظرة الإسلام حولها

أما مقالة الاستاذ محمد قطب وهي فصل مترجم من كتابه «شبهات حول الإسلام» فهي تتناول رد بعض الشبهات والضلالات والانتهاكات الرائجة حول الإسلام والمسلمين وإعطاء موقف الإسلام الحقيقي من عدد من القضايا. وهي موجهة أساساً (كحوار) إلى العرب والمقربين

وتتناول مقالة الدكتور سعود نعمة التوحي مرحلة محددة من مراحل الصراع الفكري السياسي الذي خاضه الأمير شكيب أرسلان ضد التغريب والحدائث في العالم العربي وقد نشرنا ملخصات واسعة مترجمة لهذه المقالات الثلاث نظراً لأهمية الموضوع ونحن سنحاول استكمالها بإذن الله في أعداد قادمة

وفي هذا العدد واصلنا نشر ترجمة حلقات مختارة من كتاب مولانا أنوالا على المودودي حول «الخلافة والملك» أما مقالة الأستاذ تابعو حسن دي تيرو فهي ذات أهمية تاريخية قصوى كدولة تلمع الضوء على منطقة مجهولة من مناطق العالم الإسلامي (جزائر الهند - - - - - حول صراع المسلمين هناك ضد الاستعمار والكفر

وتشكل دراسة الأستاذ عبد البراق حسن محمد (حول الهجرات العربية الى برنو) محاولة جديدة وعميقة تندرج ضمن إطار عدد من الدراسات الحديثة حول الاسلام والمسلمين في افريقيا ونستطيع القول ان هناك مدرسة جديدة قيد التبلور في هذا المجال ستحاول المنتقى ما وسعها الامكان تشجيع وفتح الابواب امامها

أما مقالة «فلسفة الفن الاسلامي» فهي في الاصل مداخلة شفوية أقيمت في احدى الندوات التي نظمتها اليونسكو في باريس وصاحبها الأستاذ أكبر-تحويد باحث إيراني مختص بشؤون الفن الاسلامي

وفي باب التاريخ المعاصر لمنطقة الشرق الأوسط قدمنا مقالتي الأولى للأستاذ قيس جواد حرغل العراوي حول «القومية التركية» وظهرها في مطلع القرن العشرين وذلك من خلال دور الدراسات الأوروبية والتدخلات الصهيونية في تركيا الحديثة والمقالة الثانية هي ترجمة لدراسة فرنسية حول موقف فرنسا من قضية «سوريا» في مطلع القرن العشرين أيضا حيث دار صراع متعدد الأطراف انتهى باحتلال سوريا وتجربتها الى دويلات طائفية تم الى دول - كيانات.

التي الجديد في هذا العدد هو اننا فتحنا بابا يتناول قصايا محددة من كتب التفسير أي التعرف على بعض المواضيع من خلال ما طرحته كتب التفسير وهو باب مفيد اذا ما استطعنا مواصلة العمل فيه وبأمل من الله التوفيق

ويلاحظ القراء غياب السليوغرافيا في هذا العدد وذلك نظرا لكثرة المواد واتساعها ونحن بعد الاصدقاء بسد هذا النقص وتعويضه في العدد المقبل بادن الله .

نأمل ان يكون دائما عند حسن ظن القراء

وفقنا الله جميعا

الهجرات العربية الى برنو

عبد الرزاق حسن محمد*

مدلول كلمة (شوا)

يطلق على العرب الذين يقطنون في ولاية برنو (Borno) في الجزء الشمالي الشرقي من نيجيريا عرب الشوا، وقد كثرت الافتراضات واحتلت الآراء حول مدلول هذه التسمية فذهب بالمرأ^١ (Palmer) الى ان هذا الاسم مستق من كلمة (sha) او (Shoa) الحبشية الأصل والتي تعني الرعاة (Pastoral) غير أنه ليس هنالك دليل يساند هذا الرعم وهو رأي ضعيف ليس له ما يبرره فكلمة (Sha) بمعنى شاة فهي أمهرية بمعنى قطيع سواء من الماشية أو الضأن أو الماعز وهي عربية الأصل ولو أن هنالك علاقة بينها وبين كلمة (Shewa) في الساء والتي هي اسم لمديرية وعاصمتها أديس أبابا إلا انه لا علاقة بينها وبين عرب الشوا اللهم الا اذا كان يفترض انهم أو بعضهم هاجروا من هناك ثم أطلق عليهم اسم الارض أو الاقليم الذي جاؤا منه ثم أطلق هذا الاسم بعد ذلك على جميع العرب في هذه المنطقة وقد ذكر ترمنجهام^٢ (J S Trimmingham) ان هنالك رأي يقول بأنها

* عبد الرزاق حسن محمد، سعد، "لغات البحيرية و: مدخية كلية الآداب والعلوم الاجتماعية،

جامعة احمد ويلو - زاريا - نيجيريا

G L Temple, ed notes on the tribes provinces , (١)
and states of the nothern provinces of Nigeria, Frank CASS & CO Ltd
second edition, 1965, P 22

(٢) انظر ترمنجهام ص ١٧

مشتقة من الكلمة العربية شاوية (Shawiya) من شاة (Shat) بمعنى رعاة الشاة (Paster) الا ان ترمنجهام نفسه يضعف هذا الزعم والشاوية اسم اقليم في المملكة العربية المغربية^٢ سشلتر (Schultze) بأنها تطورت من الكلمة الكانورية الش + وا (Ashi - wa) ويقول ان معناها الذين لم يتبعوا النبي فأصبحوا مترحليين^٤

وقد أورد الشريف ابراهيم صالح^٥ ثلاثة آراء لمدلول هذه الكلمة أما الأول انها كلمة كانورية بمعنى جميل أطلقها سلطان برنو على العرب حين دخولهم مملكة كانم في عهده وذلك لان نساء هذه القبائل جميلات يولع رجال الكانوري بالزواج منهن والرأي الثاني انها من (شوى) العربية الدارجة وهو تحريف للكلمة العربية شوية بمعنى قليل وهي تصغير للكلمة العربية الفصحى شيء كما يرى الاستاد الكبير أيوب^٦ والرأي الثالث انها كلمة كانورية أصلها (أشو) ومعناها العصاة أو الخارجين عن نفوذ السلطة الحاكمة وقد حدثت الهمزة للتخفيف ولكنرة الاستعمال ويؤيد هذا الرأي كثير من التواهد التاريخية فيما يرى وقد ذكر البروفسير الدكتور يوسف فضل^٧ بأنهم يطلق عليهم لفظ الشوا أي الرعاة الرحل تمييزا لهم عن (الوسلى) أي الجلالة أو التحار المقيمين ربما تكون التسمية مشتقة من أشو يقولون عربى أشو أي متبدي حلف متخلف وجاء في تاموس اللغة العامية في السودان^٨ ولفظه أشو وردت في كثير من اللغات واللهجات بأشكال مختلفة ومعان العرض منها التهكم والمهانة، ففي بعض اللغات كالكرزية تعني الحيشة وكذلك في بعض اللهجات البربرية شمال أفريقيا وفي جنوب الجزيرة العربية تعني النادية بالقياس للحاصرة

(٣) الوران، الحسن س محمد، وصف افريقيا ترجمة من الفرنسية الى العربية الدكتور عبد الرحمن حميده ص ٧٦

(٤) انظر The Sultanate of Borno p 329 وجاء فيه

('ashi' - obstinacy, - 'wa' - The people of.)

(٥) تاريخ الاسلام وحياة العرب في امراطورية كانم برنو ص٩

(٦) الدكتور عبد الرحمن أيوب ودكتور أر مس - كني ملاحظات عن لغة عرب الشوا ص٢

بحث قدم في مؤتمر علم اللغة لعرب أفريقيا بجامعة دي يابودي، بالكمرون أبريل، ١٩٧٤م

(٧) الدكتور يوسف فصل حسن، الحدود التاريخية للعلاقات العربية الافريقية، العرب وافريقيا

ص ٤٠

(٨) الدكتور عون الشريف قاسم، قاموس اللغة العامية في السودان ص ١٤

ليس من السهل التأكد من الاصل الذي تطورت منه هذه الكلمة ومهما يكن من أمر فإن كلمة تنوا أصبحت تستعمل كوحدة اثنية (Ethnic group) أو مجموعة لغوية خاصة بعرب نيجيريا تميزهم عن غيرهم من القبائل أو الوحدات الاثنية الاخرى غير ان العرب انفسهم لا يقلون اطلاق هذا الاسم عليهم بل يشيرون الى انفسهم بانهم عرب وكفى، وقد ظلوا يحتفظون بأسماء قبائلهم العربية الأصلية التي ينتمون اليها ويفتخرون بها

هجراتهم لبرنو

تتسم منطقة بحيرة تشاد بالحصونة ويخلوها من العوائق الطبيعية كالصحراء والعبات والمرتفعات مما يسر النقلة منها واليها كما كانت نقطة التقاء للقوافل التجارية، فاحتدت كثيرا من العناصر المختلفة وساعدت على استقرارها وامتراج بعضها ببعض^٩ تتير معظم المصادر التاريخية الى أن اصولهم شرقي فبعد سقوط مملكة دنقلا ١٥٠٤م نزحت بعض قبائل البقارة والابالة الى الغرب فبعضهم بقي واستقر في دارفور وكردفان ووداي بينما انحدرت مجموعات اخرى نحو الغرب وسارت حتى وصلت حوض بحيرة تشاد^{١٠} وقد ذكر البروفيسر عبد الله اسمث^{١١} انه قد سمع لأول مرة بدخول القبائل الرعوية العربية الى منطقة تشاد في عهد السلطان عثمان بن ادريس وقد وصلت هذه القبائل الى المنطقة التي تقع جنوب بحيرة تشاد والتي تعرف حاليا ببرنو (Borno) ثم توالى هجراتهم واشتد تدفقهم الى تلك البلاد في القرن السادس عشر الميلادي^{١٢} ويبدو أن هؤلاء هم أحفاد بني هلال الذين اخرجوا من مصر بواسطة الفاطميين في عهد الخليفة المستنصر وهؤلاء أجداد قبائل عرب التوا في برنو وكانم^{١٣}

(٩) طرحان، ابراهيم على، إمبراطورية البرنو الاسلامية ص ١٨

(١٠) Nachtigal, G sahara and Sudan, vol II p 436

Trimingham, J S Islam in west Africa p ٦7

(١١) Smitha, The early states of the central
sudan, '97', p '80, in' Ajayi and crowder, history of west Africa
vol I b

(١٢) البوى الشريف ابراهيم، تاريخ الاسلام وحياة العرب في امبراطورية كانم برنو ص ٤٢

(١٣) ابطر عبد الله اسمث ص ١٨٠ وقلدشي أحمد سعيد، حركة اللغة العربية وأدائها في
نيجيريا ص ٤٠

هناك رأي مغاير لهذا يقترح بأن لهم أصل آخر غير الشرق ولكنه لكل مجموعات العرب الرحل، فقد تدفقت الهجرات العربية الى بلاد كاسم عن طريق وادي النيل وشمال أفريقيا وما بين القرنين الرابع والسابع عشر الميلاديين ولا سيما بعد الفتح العربي الاسلامي لمصر والسودان وشمال افريقيا وتشير المصادر الى ان هنالك أعداد حمة من قبائل البربر الصحراوية التي هبطت من الشمال بل حدث ان تحكم البربر في وادي شرقي تشاد^{١٤}، ويقول بارث ان القبائل العربية قد هاجرت الى برنو في اوقات مختلفة فحالت أولا مع الحيش الفاتح من الشمال ثم تلت بعد ذلك هجرات من بلاد النوبة وكردفان^{١٥}، ويرى ترمينجهام (Trimingham) ان اولاد سليمان يختلفون عن عرب الشوا وقد هاجروا من هزان عام ١٨٤٢م ويسكنون على حدود كاسم مابين (Air) واستي (Abeshe) من بركو (Borku) الى أندي (Ennedi) وهم مثل عرب شمال أفريقيا ويتحدثون لهجتهم^{١٦} ويقول ناشتغال ان الجوامعة أحد مجموعات الرعاة الذين أتوا أولا الى هذه المنطقة وقد ادعوا الصلة بأولاد راشد في بركو (Borku) وفي وادي^{١٧} ومما تقدم يمكن القول ان الهجرات العربية الى منطقة حوض بحيرة تشاد قد تدفقت من ناحيتي الشمال والشرق وبمحيء القرن السادس عشر كان العرب على مقربة من حدود برنو وقد أصبحوا أقوىاء يقوم زعمائهم بدور الوسيط بين القبائل المحلية المتنازعة على السلطة كما كانوا يتدخلون في السياسة الداخلية لبلاد كاسم منذ عهد السلطان عمر بن ادريس ١٢٨٦ - ١٢٨٨م وقد تعاوبوا مع البلاة لطرد سلاطين كاسم من المنطقة الشرقية لبحيرة تشاد^{١٨} اختلف المؤرخون حول تحديد وقت دخول العرب الى برنو (Borno) لأول مرة فذهب بالمر (Palmer)^{١٩} الى ان دخولهم لأول مرة قد كان في منتصف القرن السادس عشر الميلادي في عهد السلطان كترماني ١٥٠٤ - ١٥٢٦م بينما يقول بارث (Barth) ليس هناك دليل تاريخي على دخولهم قبل عهد السلطان ادريس

(١٤) طرحة ابراهيم على، امبراطورية البرنو الاسلامية ص ١٩

The Sultanate of Borno

(١٥) بارث ج ٢ ص ٣٥٥

p 326 - 327

(١٦) انظر ترمينجهام ص ١٧

(١٧) انظر ناشتغال ص ٤٣٦

(١٨) البوي الشريف ابراهيم ص ٢٨، ٥٩

(١٩) المصدر السابق ص ٢٢

ألوما ٥٧١ - ١٦٠٣م^٢ وذهب آخرون الى ان دخولهم قد تأخر حتى أوائل القرن السابع الميلادي^{٢١} وتحدثنا الاخبار في نربوان تدفق القبائل العربية الى نربوبكترة عطيمة قد كان في أواخر القرن السابع عشر الميلادي^{٢٢}

كانت أول الهجرات الجماعية وأقدمها في بداية القرن السابع عشر الميلادي حيث وصلت بعض قبائل الجوامعة ومعين والسراجية والبكرية^{٢٣} وباوة وبعض قبائل السلامة^{٢٤} وذكر ناشتعال بان معهم أولاد أصيل (Asela) وأولاد عبة (Aina) وذكر ان هؤلاء قد ساندوا وباصروا السيفاءا صد الصو يوجد هؤلاء في المناطق المجاورة جنوب وعرب مايد وقرى وقد تراوخوا مع السكان الأصليين وانصهروا وسط الكابوري ويحصعون لادارة واحدة اد ليس لهم شيوخ منهم وكثير منهم يتحدثون قليلا أو لا يعرفون العربية مطلقا^{٢٥}

والدين رحوا منهم الى الداخل يوحدون في شمال عرب نربو في كاتقم (Katagum) بيما وصل آخرون الى كانو (Kano) حيث هاجروا مد عام ١٧٠٠م تقريبا وقد اصهر هؤلاء وسط الفلاي الرحل وفي غيرهم من الشعوب التي استقروا وسطها^{٢٦}

كانت الهجرة العربية الثانية الى نربو عام ١٨٠٩م تلبية لدعوة المسيح محمد الامين الكامي لمساعدته لتطهير المنطقة من الفلايين العراة^{٢٧} فقد وجه الدعوة الى أكثر القبائل القاطنة بحاس الحدود بين بلاد كام وسودان وادي النيل لتهاجر الى غرب بحيرة تشاد^{٢٨} وقد هاجرت حوالى ثلاثون قبيلة استجابة لهذه الدعوة فجد منهم عددا هائلا كما جعل منهم قيادة الحيتش كما أصبح يبعث بالعلماء العرب بيانة عنه للدعوة الى الاسلام^{٢٩} وقد حاء في كتاب مختصر

(٢) مارث ص ٨٩

(٢١) Temple ص ٢٢

(٢٢) البوي ص ٦١

(٢٣) Temple ص ٢٢

(٢٤) البوي ص ٢٨

(٢٥) Temple ص ٢٢

(٢٦) المصدر السابق الصفحة نفسها

(٢٧) انظر Temple ص ٢٢

(٢٨) انظر البوي الشريف ابراهيم ص ٢٨

(٢٩) المرجع السابق ص ٧٢

تاريخ برنو ان العرب في عهد الشيخ الكانمي يتمتعون بمرتبة رفيعة جدا وان
كثير من العرب انتقلوا من الشرق الى مملكة برنو في صورة هجرات جماعية
متتابعة^٢

وقد أعطوا مقابل ذلك أرض تعرف الآن بنقوماتي (Ngomati) تقع بين
تشاد ومايد وقرى حيث يسكن غالبيتهم الآن وبالإضافة الى ذلك قد أعطوا
الاستقلال الاداري التام عن سلطة الكابوري وقد كان لتسيوج العرب نفودا كبيرا
في محكمة برنو حتى عام ١٨٩٢م حين قدوم راج^٣

قد كانت آخر الهجرات العربية الجماعية الى برنو في أواخر القرن التاسع
عشر الميلادي وهي هجرة أولئك العرب الذين دخلوا البلاد مع راج
خرج راج من ديم الزير في اقليم بحر العرال في جنوب السودان عام
١٧٨٩م فغزا داربندة ودار كوتي الواقعتين في جمهورية افريقيا الوسطى حاليا
تم رجع الى بحر الغزال ومنها الى دارفور، وهي عام ١٨٨٨ - ١٨٨٩م قام
بعمليات على ضفاف نهر الشاري وأحد يتوجه صوب ماسينا عاصمة باقرمي،
والتي عبرها عام ١٨٩٢م قاصدا مملكة برنو^٤

يعتبر أهل برنو أكثر الشعوب التي حاربها راج فالتقى جيشه بجيش مملكة
برنو في مدينة همجي حيث دارت معركة حامية فر في نهايتها قائد القوات
البرناوية محمد طاهر وعدد كبير من رجاله وهر بعض الحنود الى كيكوة
العاصمة^٥ فتقدم جيش راج نحوها فلم يجد مقاومة تذكر فهرم الشيخ هاشم
ودخل كيكوة عام ١٨٩٣م فأسرى ونهب وقتل عدد كبير وقيل انه أحرق
جميع المدينة وترك سكانها بلا مأوى كما قيل انه بث السموم القاتلة في الأنار
التي يستسقي منها أهل كيكوة^٦ تم رجف راج وتغقب جيش برنو وهزمه في
معركة موبر (Mobber) وقتل الشيخ كياري (Kyari) عام ١٨٩٣م^٧ تم ترك

(٣٠) المرجع السابق ص ٢٨

(٣١) اطر Temple ص ٢٣٠، ٢٢

(٣٢) الماحي عند الرحمن عمر (تساد من الاستعمار حتى الاستقلال ١٨٩٤ - ١٩٦
ص ١١٥

(٣٣) المصدر السابق ص ١٢٣

(٣٤) البوي الشريف ابراهيم ص ١٥٦ - ١٥٩

(٣٥) طرخان ابراهيم علي ص ١٤٣

كبيكة ونقل عاصمته الى ديكوة ومنها كان يغزو من وقت لآخر السلطنات المجاورة لمملكة برنو ثم يعود الى عاصمته ديكوة^{٣٦}

وبعد ان دانت له البلاد وأصبح رعيما لمؤيديه ومسؤولا عن مصيرهم عدل عن هدفه حين خروجه من ديم الربير وهو التجارة والبخاسة وجمع المال بالقوة وأخذ يفكر في تكوين مملكة يؤمن بها العيش والاستقرار للأمة التي سارت خلفه وناصرته ويحقق من خلالها لنفسه الثروة والجاه والسلطان^{٣٧} فحكم البلاد التي استولى عليها بالنظام اللامركزي وقسمها الى مقاطعات ادارية صغيرة وجعل على كل منطقة ناظرا يحكم فيها على غرار ما كانت عليه البلاد من قبله في عهد شيوخ برنو^{٣٨} وقد أقر كل شيخ من شيوخ العرب على مرتبته واعطاه سلطات واسعة يستطيع بها أن يمارس الأحكام والقضاء والنظر في الجبايات وخلافات الأراضي والحدود القروية وغيرها وكان هؤلاء الشيوخ يمثلون العرب في محكمة رابح في ديكوة^{٣٩}

عند دخول رابح الى بلاد برنو انضم اليه أكثر العرب المقيمين وساروا تحت رايته منذ مجيئه فأيدوه وظاهروه على أعدائه ونصروه في جميع مواقفه وان منهم من ناصبه العداء وقاوم حركته حتى مجيء القوات الفرنسية^{٤٠} وقد شكل العرب الطبقة الحاكمة في عهد رابح وأقاموا مملكة على أنقاض مملكة البرنو الأمر الذي أثار ضدهم عداوة الكانوريين فأعربوا عن عدم ثقتهم في جميع العرب

وبعد أن قتل رابح اتهم الكانوريون العرب بأنهم كانوا مؤيدين لرابح وأنهم ناصروه ووالوه ضدهم لانه عربي فاعتبروهم أعداء لهم من الدرجة الاولى فقاموا بحملة رهيبه ضدهم أدت الى الحرب بينهم لمدة من الوقت حتى تدخلت السلطات المحلية^{٤١}

من أثار حركة رابح انها أوغرت نفوس كثيرين من الكانوريين على العرب، كما انها أدت الى ايقاف تيار الهجرات العربية المتدفقة من الشرق الى الغرب بعد

(٣٦) الماحي، عند الرحمن عمر ص ١١٥

(٣٧) الماحي، عند الرحمن عمر ص ١٣٠

(٣٨) البوي الشريف ابراهيم ص ١٦٢

(٣٩) المصدر السابق ص ١٦٦

(٤٠) المصدر السابق ص ١٥١

(٤١) البوي الشريف ابراهيم ص ١٥٩

سوء العلاقات بين الكانوريين والعرب، ومن نتائجها أيضا ان أحبر الفرنسيون العرب عند دخولهم الى برنو على الهجرة من هذا الاقليم الى شرق بحيرة تشاد بحجة ان تلك البلاد اقرب الى موطنهم الأصلي^{٤٢} وأصبح شيوخ العرب بعد الهزيمة متساويين في الرتب وكل واحد منهم مسؤول اداريا مسؤولية مباشرة امام شيخ برنو وكانوا يدفعون الضرائب على كل رأس من الماشية والضأن والماعز وعلى الاراضي الزراعية

صفاتهم وأخلاقهم وعاداتهم

يتميز عرب الشوا بنحافة الجسم وطول القامة، واستقامتها، فبنية الجسم عامة فقيرة عندهم، والسحنة البيضاء شائعة بينهم، بل أكثر مما لاحظت بين الفلانيين الرجل ان لون بشرتهم لا يتغير، فيسمر عندما يتخطى الفرد مرحلة التساب، كما لاحظ ذلك بارث (Barth)^{٤٣} نجد بعض القبائل العربية مثل الحمادية وأولاد حميد والسلامات سمر، بل أنهم سود البشرة وهذا شائع بين الأسر العريقة فيهم

لقد فقدوا كثيرا من خصائص العنصر الحامي نتيجة لاختلاطهم بالعناصر الاخرى^{٤٤} وتظهر الملامح العربية بوضوح في معسكرات العرب الرجل رعاة الماشية وهي أكثر وضوحا بين النساء، فهن مليحات وملفات للنظر أكثر من كونهن حميلات وأنهن ضامرات نحيفات الجسم يمشطن شعورهن الى حدائل دقيقة تسدل الى الخلف.

يتصفون بحدة الطبع والتعور بالعزة وبالفخر بعروبيتهم ويصفهم دنهام (Denham) بالدهاء والمكر وبالغش والخداع كما يصفهم بالغرسة والعنجهية والكبرياء ويقول أيضا انهم يشبهون في مظهرهم وعاداتهم قبائل العحر (Gipsy) وخاصة في التمرد والعصيان (Striking)^{٤٥}

(٤٢) المصدر السابق ص ١٧٢، ١٨١

The Shwa Arabs in Borno, their History (٤٣)

Charactertical & traditional National archive Kaduna, SN P '5' Acc 2'5, p2,3.

The Sultanate of Borno p '97 (٤٤)

Denham in Borno p 235 (٤٥)

لم يقف شعورهم بالتعالي على القبائل المحلية من السود وعلى غيرهم من الفلانيين والطوارق عند الفخر باصولهم العربية فحسب، بل ان كثير منهم قد ادعى النسب العلوي والانحدار من سلالة سيدنا علي من السيدة فاطمة رضي الله عنهما، وان مجموعات كثيرة أخرى ادعت الانحدار من أصول قرشية وآخرين انتسبوا الى بعض البطون العربية الأخرى^{٤٦}

اشتهروا بالفروسية في حيتش برنو وقد أثنت حوادث راح شجاعتهم الطائفة المغامرة كما تشهد بها بارث (Barth) ودينهام (Denham)^{٤٧} ومن ملاحظات بارث ان روحهم العدائية الهائلة كانت تقف دون سهولة وسلامة الترحال في برنو وحتى لسنوات قليلة مضت كانت ظاهرة قطاع الطرق بواسطة عرب التوا منتشرة في برنو ويبدو أنها قد اختفت الآن أو تقلصت بعض الشيء^{٤٨} هذه الصفات جعلتهم من الصعب ان تسيطر عليهم الادارة المحلية في برنو والتي كانت أغلبها في يد الكانوريين منذ عهد الكانمي وحتى أثناء فترة الاحتلال البريطاني

باختصار يعتبر عرب التوا من وجهة نظر الكانوريين أنهم فحورين ومتعاليين وجيران غير مريحين ومن وجهة نظر السلطات الحكومية أنهم عبيدين ويقعون عائقاً في سبيل ادارة سهلة عادلة

تربطهم بالفلايين علاقة صديقة وحميمة فهم يتسابهون في اللون والاخلاق ومنهم من اختلطوا وامتزجوا بالفلايين ويقول بارث (Barth) لاشك ان عرب التوا هم الذين مهدوا وسهلوا لاستقرار الفلايين في برنو^{٤٩} هناك قرى مختلطة السكان نصفهم من الكاروبيين ونصفهم من عرب التوا اد ان همالك عرب سكنوا وسط الكانوريين منذ البداية ومنهم من يبس التبا الى الكارونيين وقد يلاحظ فيهم دماء عرب البادية وعاداتهم وعاطفتهم ووجدانهم^{٥٠} لم تتغير بيوتهم وملابسهم وادواتهم المنزلية كثيراً، فهي نفس الطريقة التي لاحظها الرحالة الاوائل الذين زاروا برنو في أواخر القرن التاسع عشر وخاصة تلك الصورة التي وصفهم بها باشتعال^{٥١}

The Shuwa Arabs of Borno on Borno Appendix c, bl (٤٦)

Appendix c, B2 (٤٧)

Sultanate of Borno p ٩7 Barth, Vol II p 89 (٤٨)

Barth Vol II p 90 (٤٩)

Barth Vol II P 90 (٥٠)

The Sultanate of Borno p ٩75 (٥١)

بالرغم من وجود المجتمع التقليدي في الأحياء البدوية وفي القرى الزراعية إذ ما زالوا يتمسكون ببعض النظم القبلية، إلا أنهم قد تكيفوا بدرجة قلت أو كثرت مع التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على البلاد والتي ترتب عليها ضعف التنظيمات القبلية وانخفاض صرامة التقاليد في الروابط الاجتماعية كالزواج. فقد استقر كثير من عرب البادية في القرى الزراعية نتيجة للجفاف ولانتشار الأمراض التي فتكت بالماشية في بعض السنين كما هاجر كثير من سكان البادية والقرى إلى المدينة بحثاً عن حياة أفضل مما حملهم إلى ترك الكثير من عناصر ثقافتهم التقليدية التي هاجروا بها ليتقبلوا عناصر ثقافية جديدة تلك السائدة في المدينة وذلك لاختلاطهم بأجناس وثقافات مختلفة ولظهور بنى اجتماعية وسياسية لم تكن مألوفة من قبل

تتبع قبائل الشوا العربية نظام التسلسل القرابي الأبوي كغيرها من القبائل العربية حيث ينتمي الطفل لقبيلة أبيه ويحمل اسمها فينتبغ سلسلة نسبه إلى الجد الأول لتحديد البطن أو القبيلة الأصلية التي ينتمي إليها إذ يتمثل مقياس الشرف عندهم في نقاء السلالة والنسب

تنقسم القبائل إلى أفخاذ ويطون وبدنات^{٥٢} أبوية وتسكن كل بدنة وأحياناً أكثر من بدنة في مكان يتميز بوجود موارد مائية للعيش والمرعى وما زالوا يتمسكون بالنظام القبلي التقليدي ومن أهم مظاهره أنه يقوم على أساس وحدة الدم والأخذ بمجموعة من العادات والتقاليد لتكون أساساً للترابط بين أفراد القبيلة أو المجتمع المحلي فتقوم روح الجماعة بين أفراد القبيلة مما يقوي شعور الانتماء إليها.

النمط المميز للعائلات هو نظام العائلة الممتدة التي تشمل رب الأسرة وزوجته وإسائه غير المتزوجين والمتزوجين وروحاتهم وإسائه ثم الإحوة وزوجاتهم وإبناءهم هم فيسكن هؤلاء غالباً في قرية واحدة وتكون بيوتهم متقاربة ويكون الأب مسؤول عن ضرائب الأسرة وعن توفير الأدوات والحبوب الزراعية اللازمة وعن نماء القطيع وسلامته ويقوم الإبناء بتجهيز الأرض وزراعتها وحصادها كما يقومون بالرعي حيث ينتقلون من مكان لآخر ومن منطقة لأخرى بحثاً عن المراعي الخصبة

(٥٢) البدنة هي عدد من الأسر التي تربطها صلة القرابة عن طريق الذكور وتعرف البدنة باسم القبيلة أو البطن التي تنتمي إليها وهو اسم الجد الأول مؤسس القبيلة ويشار إلى ذلك بلغة الآل وسي فلان اطر (تشاد من الاستعمار حتى الاستقلال) ص ٨٦

يرتبط النظام الاقتصادي بالنظام العائلي في أغلب الأحيان إذ إن العائلة وحدة إنتاجية واجتماعية متماسكة فنجد أن كثيراً من النشاط الاقتصادي كتبادل المساعدة في فلاحه الأرض وبناء البيوت والمنازل أو اصلاحها يخضع لمعايير صلات القرابة وروابط المصاهرة

دخل العرب الى هذه البلاد في أوقات مختلفة فمنهم من استقر في هذه البلاد منذ زمن بعيد وسكنوا المدن والقرى وأخذوا يعملون بالزراعة والتجارة والصناعة فمن هؤلاء بعض قبائل السلامة والقوالي والجوامعة والحمدانية والحسانية وأولاد راشد وقد تزواج هؤلاء من السكان المحليين في برنو وقد فقدوا ما يميزهم فأصبحوا يشبهون الكانوريين ويعتبرون منهم بعرض الادارة وقد تم اندماجهم وانصهارهم في مجتمع الكانوريين^{٥٢} ويقول دنهام^{٥٤} أنهم يحتفظون بكيانهم القومي ويحتفظون باللغة العربية كلغتهم الأم غير أن منهم من لا يتحدث اللغة العربية مطلقاً، وقد أثرت نوع الحياة الجديدة التي مارسوها في شخصيتهم الى ما لا يحمد ويستحسن فقد لاحظ كل من بارث ونشتغال عياب الكرم العربي عندهم^{٥٥} بل أن بارث يقول أنهم من سلالة اليهود أكثر من أنهم عرب وذلك حيثما طلبوا من بعضهم شيئاً ليشربوا فدخلوا عليهم بذلك^{٥٦} فقد أصبحت عاداتهم وتقاليدهم هي نفس عادات وتقاليد المزارعين المستقرين من الكانوريين وهذا يظهر جلياً في فن بناء أكواخهم والتي هي شبيهة بأكواح الكانوريين ما عدا أنها أكثر اتساعاً (Poomier) وأن سقفها مستوي (Patter). كما يظهر تأثرهم بهم في ملاسم كذلك، وأنهم يختلفون عنهم في طريقة تمشيط الشعر عند النساء فقط وذلك لأنهن مازلن يحتفظن بشعرهن طويلاً ناعماً يختلف عن شعر نساء الكانوريين وهذا النشاط يجعل نساء عرب الشوا مميزات تسهل معرفتهن من مسافة بعيدة^{٥٧}

يقول بالمر (Palmer) هنالك فوارق واضحة بين القبائل العربية المندمجة وتلك القبائل البدوية والتي لم تطل مدة مكثها في هذه البلاد وهي لاتزال عربية

(٥٣) انظر بالمر ٤٢ - ٤٣

Denham in Borno p 235 (٥٤)

The Sultanate of Borno P. ١98 (٥٥)

Barth Vol II p 99 (٥٦)

The Sultanate of Borno p ١98. (٥٧)

في عاداتها وقواعدها وسائر أحوالها الأمر الذي كاد أن يجعل الصلة بين هذه القبائل الطويلة المكث وتلك التي لم تطل مدة هجرتها مقطوعة فالعرب في منعو وكوندوغا ومارتي وديكوه وكاما وباما لم يتأثروا بشيء من التقاليد اللاعربية فاحتفظوا بعاداتهم وتقاليدهم سالمة كما احتفظوا بحكوماتهم الأهلية، فمن هؤلاء قبائل جهينة، القوالمي أولاد حميد حمادية سلامات خرام تنجور^{٥٨}

يعيش عدد كبير من العرب وسط الكانوريين وقد أخذوا لعنتهم وعاداتهم وأصبحوا يتسلخون أبناءهم بشلوخ الكانوريين ويدعون النسب اليهم، وكثير من الدين يتحدثون لغة الكانوري أصولهم عربية وقد أدعوا النسب الى الكانوريين نتيجة للضغوط السياسية والاجتماعية بعد حروب راح وقد يظهر فيهم دماء عرب المادية وعاداتهم وعاطفتهم وشخصيتهم هناك اختلاف حقيقي ما يرال بين الكانوريين المستقرين الذين يعملون بالزراعة والصناعة وبين مجتمع البدو والذين هم عرب في عاداتهم وعاطفتهم وشخصيتهم وذكر بالمر أن العرب الذين يعتبرون من الكانوريين يمثلون ثلث جملة الدين يعضون تحت قبائل الكانوري على الأقل^{٥٩}

وقد لاحظ نارت في منتصف القرن التاسع عشر أن لمعظم العرب قرى تامة يعيشون فيها في فترة الامطار حيث يشرفون على أعمال الزراعة وفي بقية شهور السنة يترحلون مع أنقارهم^{٦٠} وقد ساند باستعمال هذه الملاحظة عام ١٨٧٠م كما سحل أن كثيرا من مجموعات عرب الشتوا أصبحوا مزارعين ممولين للحبوب والزبدة كما أنهم لعبوا دورا مهما في اقتصاد برنوا^{٦١} تننى القرى بالقرب من الوديان حيث يوحد الماء على مسافة قريبة مع سطح الأرض ويعتمدون على الأنار في مياه الشرب ويستعملون مياه الامطار في أثناء موسم الامطار حيث يحفظون مقادير كافية من المياه في الحفائر ليسقوا منها حيواناتهم^{٦٢}

Palmer p 43

(٥٨)

(٥٩) بالمر ص ٤٢

(٦٠) نارت ص ٨٩

Nachtigal, G Vol II p 439

(٦١)

(٦٢) بالمر ص ٥

سواء عرب التّشوا ولودات والاحصائية السكانية لا تعطي تعدادهم الصحيح؛ خاصة بالنسبة للسّاء مهم مثل الفلانيين لا يوافقون على احصاء اسائهم، فعمليات 'الاحصاء التي يعتمد عليها أكثر الناس غير دقيقة لهذه الدرجة فقد تقتصر تلك العمليات على سكان المدن والقرى والبوادي القريبة فقط وأما المقارنة فليس من السهل حصرهم للتمكّن من احصائهم كغيرهم من المواطنين يقول بارث (Barth) ^{٦٦} أن تعداد العرب في نريو يتراوح ما بين ٢٠٠ - ٢٥٠ ألف نسمة ^{٦٤} ولقد انخفض عدد العرب الذين بقوا في البلاد بعد بكة رابع فقد اضطروا للرحيل شرق بحيرة تشاد، يقدر عددهم ما بين ٣٥ - ٤٠ ألف نسمة ^{٦٥} الحدود التالي يبين تعدادهم حسب التقديرات والاحصيات السكانية

٤٢٦٩٨	٦٦م ١٩٢١
١١٤ر٠٠٠	٦٧م ١٩٢٤
٩٨ر٩٠٩	٦٨م ١٩٥٢
١٥٥ر٥١٤	٦٩م ١٩٦٣

وعلى أساس هذا التفاوت الواضح بين التقديرات والاحصائيات السكانية المذكورة أعلاه فانه يكون من الصعب اعطاء تقدير دقيق للتعداد السكاني لعرب التّشوا وليس أمامنا الا الأحد باحصائية السكان لعام ١٩٦٣م كما يجب أن تؤخذ هذه الاحصائيات بعناية شديدة إذ يوحد شعور بأن تعدادهم في تناقص مستمر

(٦٣) بارث ص ٨٩

(٦٤) بارث ص ٨٩

(٦٥) انظر Temple ص ٢٥

(٦٦) C K Meek the northern tribes

of Nigeria, vol IIP '85

(٦٧) بالمر ص ٤١، البوي ص ٢٩٨

(٦٨) ترميحهام ص ١٨،

(٦٩) Population census of the northern

region of Nigeria 1963, p 113

وقد يكون لعدد من العوامل صلع في هذا التاقض منها الانصهار (Assimilation) وسط الوحدات الالثنفة الأخرى وخاصة وسط الكانوريين ومن خلال التحول من الرعي الى الزراعة و الاستقرار في القرى والمشاريع الزراعية التي انشئت لتوطين الرحل ونتيجة للهجرات من الريف الى المدن سبب الجفاف والاستغلال بالتجارة والصناعة وغير هذه من العوامل التي تدفعهم للهجرة والبحث عن سبل حياة أفضل

التركيب السكاني

اننا نفتقد الاحصائيات السكانية التفصيلية عن عرب الشوا والتي تسمح لنا باجراء تحليل سكاني كامل واقصد بالاحصائيات السكانية التفصيلية الاتي الزواج، الخصوية، الوفاة أما بالنسبة للتركيب السكاني من حيث الجنس والاعمار فسوف نعتمد على تقديرات ١٩٢١م واحصائية ١٩٦٢م ونقارن بينهما يبلغ التقدير السكاني لعرب الشوا في عام ١٩٢١م ٤٢٦٩٨ نسمة، منهم ٢٢٥٩٦ اناث أي ٥٢٩ في المائة و ٢٠١٠٢ ذكور أي ٤٧١ بالمائة أي تريد نسبة الاناث على الذكور بادره بالمائة

يبلغ عدد الأطفال الدين أقل من خمسة عشر سنة من العمر ٣٠٥٧٠ أي ٧١٦ بالمائة كما يبلغ عدد الراشدين الذين يبلغون خمسة عشر سنة فما فوق ١٢١٢٨ أي ٢٨٤ بالمائة أي تزيد نسبة الأطفال عن الذكور ٤٣٢٠ بالمائة، ومن الملاحظ ان نسبة الأطفال وسط الاناث أعلى من نسبتهم وسط الذكور ٧٤ بالمائة، ٧١٦ بالمائة على التوالي كما يوضحه الجدول أدناه -

التركيب السكاني لعرب الشوا حسب تقديرات عام ١٩٢١م

مجموعات	النسبة	العدد	النسبة	العدد	المجموع
العمر	المئوية		المئوية		
١٨-١٥ سنة	٧٤٠	١٦٧١٣	٦٨٩	١٣٨٥٧	٧١٦
فأكثر	٢٦٠	٥٨٨٣	٣١١	٦٢٤٥	٢٨٤
المجموع	٥٢٩	٢١٥٩٦	٤٧١	٢٠١٠٢	٤٢٦٩٨

أما في الإحصائية السكانية لعام ١٩٦٣م فيبلغ تعداد عرب الشوا ١٥٥٥١٤ نسمة وترتفع بينهم نسبة سكان الريف ١٣٩٨٤٦ أي ٨٩ر٩ بالمائة وتقع نسبة سكان الحضر ١٥٦٦٨ أي ١٠ر١ بالمائة تحت سكان الحضر السكان القاطنين بالمدن الرئيسية لمدينة مايدوغري وعواصم الحكومات المحلية ويقع تحت سكان الريف الذين يقطنون القرى الزراعية والرعاة المترحلون من مكان لآخر طلباً للماء والكلاء

لقد زادت نسبة سكان الحضر بين عرب الشوا في السنوات الأخيرة وذلك بسبب الجفاف والأمراض التي فتكت بالماشية وغيرها من عوامل الدفع التي لها أثر في ضيق سبل المعيشة على سكان الريف كما دفعتهم عوامل الجذب للهجرة للمدينة ويقصد بعوامل الجذب تأثير المدينة بما فيها من ظواهر المدنية وتمركز الصناعات والوكالات التجارية

من الملاحظ أن نسبة الذكور في هذه الإحصائية أعلى من نسبة الإناث ٥٢ر١ بالمائة، ٤٧ر٩ بالمائة على التوالي كما يوضحه الجدول أدناه، أي تريد نسبة الذكور عن الإناث بـ ٤ر٢ بالمائة في هذه الإحصائية بينما تقل عن نسبة الإناث بحوالي ٨ر٥ بالمائة في تقديرات عام ١٩٢١م.

التوزيع السكاني لعرب الشوا حسب الجنس ومكان السكن في إحصائية عام ١٩٦٣م

مكان السكن	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	المجموع
الحواضر	٩ر٨	٧٣٠٩	١٠ر٣	٧٣٥٩	١٥٦٦٨
الأرياف	٩٠ر٢	٦٧١٩١	٨٩ر٧	٧٣٦٥٥	١٣٩٨٤٦
المجموع	٤٧ر٩	٧٤٥٠٠	٥٢ر١	٨١٠١٤	١٥٥٥١٤

أما التركيب السكاني من حيث الجنس ومجموعات العمر في إحصائية ١٩٦٣م فإن نسبة الراشدين أعلى من نسبة الأطفال ٥٩ بالمائة، ٩١ر٧٥٠ / ١٥٥٥١٤، ٤١ بالمائة ٦٣ر٧٦٤ / ١٥٥٥١٤ بالترتيب كما أن نسبة الذكور بين الأطفال أعلى من نسبة الإناث ٤٣ر٢ بالمائة، ٣٨ر٦ بالمائة على

التوالي ونسبة الاناث أعلى من الذكور بين الراشدين ٦١٤ر٦ بالمائة، ٥٦٨ر٥ بالمائة على التوالي كما يوضحه الجدول أدناه -

التركيب السكاني لعرب السّوا حسب الجنس ومجموعات العمر
في احصائية عام ١٩٦٣م

مجموعات العمر	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية	العدد	المجموع
١ - ٤ سنة	٣٨ر٦	٢٨٧٥٣	٤٣ر٢	٣٥٠١١	٦٣٧٦٤
١٥ سنة فأكثر	٦١ر٤	٤٥٧٤٠	٥٦ر٨	٨١٠١٠	٩١٧٥٠
المجموع	٤٧ر٩	٧٤٤٩٣	٥٢ر١	٨١٠٢١	١٥٥٠١٤

لهجتهم

لهجة السّوا تختلف عن لهجة المغاربة وهي تحتلّط بالفاظ سودانية كثيرة ومع ذلك فهي كثيرا ما تحتفظ بقاء اللهجة الحجازية ^٧

حرفتهم

العرب في ربو من أكثر القبائل تربية للماشية فهم يتميرون بحبهم لحرفة الرعي ويفصلونها على العمل بالزراعة وهؤلاء يصعب توجيههم للزراعة الا اذا توفرت كل وسائل الانتاج الزراعي مما يسبب مشكلة أمام تحويلهم الى الزراعة المختلطة

كما انهم يقيمون اقتصادهم اساسا على الماشية وهم لا يربونها على انها مصدر انتاج تجاري وانما يعتبرونها مصدرا لغدائهم ومظهرا لتروتهم ولهذا لا يهتمون بالانتاج

(٧٠) بارث ص ٨٩، طرhan ص ٣٢

التجاري للالان ومستحرجاتها بل هو قاصر على استهلاكهم المحلي كما انهم لا يهتمون بزيادة وزن الماشية وتسمينها من أجل تسويقها للدبح بقدر اهتمامهم بأكثر عددها. تظهر مشكلة عدم الاستقرار بالنسبة لعرب الشوا لتقلهم وراء الماشية طلباً للماء والكأ وهم لا يمتلكون الأرض التي يرعون عليها ويترتب على التوسع في الزراعة الحد من المسافة التي يرعون عليها وبالتالي تقل فرص المراعي ومساحات مناطق الرعي خاصة ان الحكومة تتجه نحو توطيئ السكان وتشجيع قيام المزارع المختلطة

تتميز ماشية عرب الشوا بأنها متوسطة الحجم قصيرة القرون ولها سنام ويكثر اللون الأحمر والأسود وتتمتع بقوة التحمل وبانتاج جيد للالان،^{٧١} وفي كافالقي توجد أنواع من ماشية الفلاني وهي من سلالة الريبو (Zebu) ذات القرون الطويلة وأهم ما يميزها انها قادرة على العيش في الحفاف وتستطيع السفر لمسافات طويلة ولكنها بطيئة النمو وليس لها ماعة لمقاومة دبابة التسي تسي^{٧٢}.

تستعمل الماشية للركوب وحمل الأتقال وخاصة في رحلاتهم الصيفية الى شواطئ بحيرة تشاد حيث يحمل عليها العفش ويركب عليها النساء والاطفال وللرعاة أنواع جيدة من الخيول ولايستعملون الجمال فقد أصبحوا بقارة خلص وكانوا يمدون أرض الهوسا بأعداد هائلة من الخيول قد تصل الى ما بين ٢٠٠٠ - ٣٠٠٠ حصان سنوياً^{٧٣}

أما المساكين من العرب والدين ليس لهم ماشية فابهم يحترفون الزراعة في المناطق التي بها أمطار كافية كذلك ويزرعون الدحس والدره والحبوب والبقول السوداني والقطر والنيلة والطماطم والتسطة والبصل والقمح في بعض مناطق الري الدائم الأرض المطرية ليس لها الا فصل واحد وهو فصل الامطار والالات الزراعية عندهم بسيطة نحو الطورية السلوكة والفؤوس يوجد بينهم من يشتغل بالتجارة وقد عرفوا بانهم مدبرين واقتصاديين وصاعيين ولهم رغبات عديدة، وبأدرا ما يكونون قابعين ومستقرين وقد اشتهروا بصناعة الحديد والجلود^{٧٤}

(٧١) ص ٢٤

(٧٢) طرحار ص ٣٢

(٧٣) ص ٢٤٠

(٧٤) طرحار ص ٣٢

عاداتهم وتقاليدهم

الشائع والغالب بينهم ان للرجل زوجة واحدة الا الرعماء والاغنياء فلهم أكثر من زوجة واحدة والنساء في الغالب يعشن في قرى مختلفة أي كل منهما في قرية.

يتباهون ويفتخرون في كثير من الامتال بان لهم أخلاق عالية وقيم جنسية أكثر من جيرانهم الآخرين في برنو فادا حملت البنت حملاً غير شرعياً فان ذلك عار لا يماثله عار فيوجب زعيم القبيلة أو الشيخ العرامة على والدها عقاباً على ذلك وإذا أصيب الفرد بأحد الامراض الجنسية فانه يحسن في مكان معزل وينفى حتى يبرأ اذ يعتبرون ذلك من العيب^{٧٥}

ومن اسباب الأخلاق العالية بين الشوا يعود الى ممارسة ختان البنات التقليدي وهو استئصال البظر بحجة ان ذلك ادعى للفة واصون للعرض ويمارس للبنات في سن التاسعة أو العاشرة. وبعد ان يبرأ الجرح وعقد القيام من الختان تلبس البنت في أول خروج لها - وربما يكون في حفلة رقص - كثيراً من الحلى والزينة المصنوعة من النحاس الملوقة في أسفل القميص^{٧٦}

الزواج المبكر ونظام الزواج من اهم خصائص مجتمع البدو الرحل والذين يسكنون القرى الزراعية حيث يفصل رواج العتي من انة عمه أو احدى قريباته اذ ان ذلك مرتبط بتوزيع الثروة حتى يظل القطيع محصوراً في حط الذكور في البدنة وعند الزواج يدعى الامام وشيخ القرية وأهلها فيحصر الاهل والاصدقاء قراءة الفاتحة وعقد القران، وفي يوم الدحلة تقام وليمة كبيرة يدعى لها الاقارب والمعارف والاصدقاء والحيار

من العادات المتبعة انهم يمارسون ختان البنات التقليدي والذي يعرف بالختان الفرعوي ويمكن تتبع تاريخه الى زمن طهارة هاجر على يد سارة^{٧٧} وهو يمارس في تشاد والسودان ويمارسون ختان الأولاد كذلك ككفية القبائل الاخرى في برنو

The Shuwa Arabs in Borno their history (٧٥)

Characteristics and Tradition Appendix C, b2, b7

Appendix c, B7 المرجع السابق (٧٦)

Shuwa Arabs their history characteristics (٧٧)
and traditions appendisc, b7

يشيع الغناء والرقص في مناسبات الأفراح ويستعملون من الآلات الموسيقية الربابة والنقارة فالنقارة منتشرة وسط جميع العرب وهي تضرب بمفردها حيناً وأحياناً يصاحبها نشيد وقد كانت تضرب في الماضي أما عند نشوب قتال أو عند موت أحد الزعماء وال كبار أما الآن فهي تضرب في الظهور والأعراس والأعياد^{٧٨}.

أما الربابة فيصاحبها الغناء والرقص وكثيراً ما تستعمل لترقيص العروس في يوم الدخلة قبل ترحيلها لبيت الروجية وعالماً ما يكون صاحبها محترفاً للغناء تغني البنات عند الطحين على الرحا وفي الحلة وفي بيوت الأعراس وفي يوم ترحيل العروس إلى بيت زوجها بعض الرقصات الحديدية كرقصة التهنيم التي بها عرب تشاد كما أن بعضها مثل رقصة بارا أصلها فلاني ولكنها انتشرت وسط العرب حتى أصبحت عربية صرفاً^{٧٨}

منازلهم

المنزل عبارة عن كوخ قطره ما بين ٣ - ٤ أمتار وارتفاع فتحة الباب من متر إلى متر ونصف وهو اسطواني الشكل الحرة الأسفل يحتوي على بناء من الطين أو من الحشب المعطى بالحصائر السقف مائل ويكون من مواد مختلفة عادة من سيقان النباتات المتوفرة كالقصب والدخن والعشب^{٧٩} والسقف في العادة كثيف وتوضع في أعلاه بيضة نعامة كرمز للحصوية^{٨٠} وللزينة كما ذكرناشتغال^{٨١}. وفي وسط الكوخ توجد غرفة صاحب المنزل الخاصة وتعرض بجلود البقر والحصائر بقية البيت يقسم إلى مكان النار وركن للحصائر أو الحمار إن وجد وبجانبه زريبة للماشية والضأن والماعز^{٨٢} هناك بيوت في شكل قائم الزاوية في العادة حيطانها سميكة ومسية من الطوب أو الطين وسقفها مسطح أغلب هذه البيوت تكون في مجموعات أو في

(٧٨) مقابلة شخصية مع عمر أبو بكر حامد، مايد وقرى مارس ١٩٨٤م

(٧٩) انظر شتغال ص ١٥٣ The Shuwa Arabs of Borno

Appendixc,

The Saltanate of Borno

(٨٠) ص ١٧٥

(٨١) شتغال ص ١٥٣

The Shuwa Arabs of Borno Appendix C, b5

(٨٢)

سور مبنى من الطين وليس عليه زينة في العادة تنسّى المنازل من الحشب والطين وتغطى بالطين المخلوط بروث البقر والحصائر المختلفة والقرى التي بيوتها مستديرة الشكل ليس لها سور^{٨٣} وللميت فناء وإلى حاسه سقيفة أو بيت صغير لاستقبال الزوار والصيوف وفيه مكان للطهي وتخزين الحبوب وحاسه زريبة للماشية

معسكرات فترة الحفاف في العال كيرة تصل إلى ١٥٠ وتنسّى في شكل دائري محيطها حوالي ٥ ميل وهي صورة طبق الاصل للقرية غير أن الحجرة الداخلية فقط هي التي ترحل، وتنسّى زريبة للمواشي في وسط المعسكر ويكون كوخ أو بيت الشيح دائماً في أقصى الشرق سواء في القرية أو في المعسكر^{٨٤}

الأدوات المنزلية

يستعملون أواني للشراب مصنوعة من القرع البلدي مصقولة من الداخل ومرركتة من الخارج لونها بين الأصفر والرمادي مريّة بحطوط صفراء وحمراء وسوداء^{٨٥} يستعملون كذلك أقداح للاكل مصنوعة من حدوع الشجر ومصنوعة بطريقة فنية وأطباق متنوعة من سعف الدوم تستعمل للعطاء^{٨٦} كما يستعملون حقائب جلدية وسلات وأدوات فخارية للتخزين^{٨٧} وتوجد أوان نحاسية للطبخ كما يوجد الصيبي كذلك^{٨٨}

ملابسهم

كان اللباس الخاص بالجنسين قماش مصنوع صناعة محلية من القطن البلدي ومصنوع بصناعة داکة، الرجال يلبسون الحلاب العادي الكبير وليس له أكمام

-
- The Sultanate of Borno (٨٣) ص ١٧٧
 The Shuwa Arabs of Borno Appendix C, B4 (٨٤)
 (٨٥) ناشتقال ص ١٥٣ - ١٥٤ - ٢٧
 (٨٦) ناشتقال ص ١٥٤ - ص ٢٠٨
 The Shuwa Arabs of Borno Appendix C, B5 (٨٧)
 (٨٨) شتعال ص ١٥٤

وقد اعتادوا الآن على لبس القميص ذو الاكمام الصيقة والسروال الأبيض الطويل وهذه هي الملابس الشائعة في برنو^{٨٩} ويلبسون أحذية مصنوعة من الجلد، ويحلقون رؤوسهم ويضعون عليها طواقي مصنوعة من القطن^{٩٠} تلبس العم بواسطة الرعاء ولا يلبسها العامة الا نادرا
تلبس النساء ازارا من القماش تلفه حولها وتلف من نفس القماش قطعة على رأسها وبه تحفي وجهها^{٩١}

الحلي والزينة

ليس هناك ما يصنع على الملص غير رينة النساء وهي مكلفة وتأتي من الشرق، فالنساء يستعملن الحلي الفضية والخرر فيلسن أسورة في اليدين وحجول في الرجلين وأقراط في الاذنين، وهذه كلها تصنع من الفضة ويلبسن رمام من المرجاح في الانف وعقود من الحرر مع قليل من المرجاح والعقيق حول العنق^{٩٢}

البنات الفتيات يمشطن شعورهن الى حدائل دقيقة وعلى أشكال شتى ومختلفة معه الودع والمرحان، بينما يمشطنه النساء المتروحات على طريقة واحدة وينظمن معه بعض حبات من القرص^{٩٣}
تستعمل التلوح كعلامات مميزة للقبيلة كما تستعمل بقصد الرية وتعمل في سن الطفولة للنساء والرجال معا ويعمل الوشم في الفم للنساء بقصد الرية والجمال

طعامهم

غداهم المفصل والرئيسي هو العصيدة المصنوعة من الدخ أو الدرة أو

The Shuwa Arabs of Borno Appendix C, B3 - B4 (٨٩)

(٩٠) يشتقال ص ١٧٩

Denham in Borno

(٩١) ص ٢٤

(٩٢) يشتقال ص ١٨٧

Shuwa Arabs of Borno Appendix C B7

(٩٣)

القمح^{٩٤} ويجعلون عليها ادام من اللبن أو السمن أو اللحم مع البامية أو غيرها من الخضروات. ويستعملون الفول السوداني والسمسم والحبوب^{٩٥}.

سلاحهم

السلاح المشهور والغالب عندهم هو الرمح، والمدي والسكاكين يلبسها كل الرجال. أما السيوف فلا يحملها الا الزعماء ولا يستعملون السهام والقسي كثيرا بعض الزعماء الكبار يستعملون البنادق النارية^{٩٦} لا يمارسون الانجباء والجلوس القرفصاء تعبيرا عن الاحترام وانما يميلون بالرأس والصدر أو يضمون اليد أو يضربونها ضرباً خفيفاً على الصدر كناية عن الاحترام وليس شائع بينهم كذلك حلع الطاقية بل شائع بينهم خلع الحذاء مرما وتعبيرا عن الاحترام^{٩٧}

(٩٤) مشتقال ص ١٨٨، مارث ص ٥٧

(٩٥) ناشتقال ص ١٩٧

The Shuwa Arabs of Borno Appendix C, B4 (٩٦)

Appendix C, B, ١٠ (٩٧) المصدر السابق

فرنسا

والبحث عن موقف من قضية سوريا

ترجمة ماجد حلاوي *

انصر احتلال سوريا غير المجزاة

في تلك الفترة ابان الحرب الكبرى، قليلون كانوا يهتمون ببقاء سوريا موحدة أو مقطعة الأوصال. فعامة الشعب الفرنسي لم تكن مشدودة الأواصر الى الامبراطورية ولم تكن تحفل بتوسعها وقد لخص بيان (الرابطه الاستعمارية)، وهي المؤسسة الرئيسية للدعاية الاستعمارية، والصادر عام ١٩١٤ ذلك معلناً «ان التربية الاستعمارية للفرنسيين تبقى برمتها برسم الانجاز» أما كاميل فيديل فقد اعترف في كتابه «السلام الاستعماري الفرنسي» بالاهداف التي يسعى اليها النافخون في نار الحرب قائلاً «نادراً ما يخطر ببال عامة مواطنينا ان تستطيع فرنسا التوقع من نتائج الحرب الحالية هدفاً آخر غير استعادة الألزاس واللورين»^١

لكن كان ثمة فريقان يعنهما الامر أعلاه وقد درسا امكانية تقسيم الامبراطورية العثمانية وهذان الفريقان هما دبلوماسيو الادارة السياسية ونيابة ادارة آسيا في وزارة الخارجية وفي قسم الشرق الأوسط (سفارة القسطنطينية، مفوضية القاهرة، وقنصليات تركيا الآسيوية)، ودعاة الجانب الاستعماري لاسيما لجنة آسيا الفرنسية ولجنة الشرق وهما المؤسستان الاستعماريتان المتخصصتان

* بحث أعده كريستوفر اندرو من جامعة كامبريدج د ١ س كاييدور من جامعة يورك-اوبتاريو وبشر في مجلة رولاسيون انترناسيونال - العدد ١٩ حريف ١٩٧٩م

في الشؤون الآسيوية وكان الفريقان متداخلان تداخلا وثيقا إذ إن أكثرية المسؤولين عن السياسة السورية في الكي دوسي (وزارة الخارجية الفرنسية) قبل وأثناء الحرب (بيرتولو، دوكي، جورج بيكو، عو، دومارحوري وريشيليهويسير) كانوا في ذات الوقت أعضاء في لجنة آسيا الفرنسية^٢

لم يكن الدبلوماسيون والسياسيون الاستعماريون في بداية العقد الأول من القرن العشرين يبدون الاهتمام الشديد بوضع سوريا رغم العلاقات التقليدية التي تربطها بفرنسا وذلك بسبب انتغالهم بأماكن أخرى إلا أن القلاقل الداخلية والخارجية التي حصلت عامي ١٩١١ و ١٩١٢ في الدولة العثمانية أيقظت الاهتمام بصورة مفاجئة ففي نهاية عام ١٩١٢ كانت الخارجية الفرنسية ولجنة آسيا الفرنسية يعتقدون بإمكانية حصول تفكك وشيك في تركيا الآسيوية ووفقا لبوانكاري (رئيس الوزراء ووزير الخارجية آنذاك) «سوف يأتي وقت يجري فيه التقسيم ويجب أن نتدبر امورا مسبقا بحيث لا نكون غائبين» وحتى بومبار السفير في القسطنطينية، والذي كان يعتقد بأن سوريا «ذات قيمة بسيطة» كان يخشى ضرورة المطالبة بها في حال حدوث التقسيم وذلك لاعتبارات عائدة الى الهوية الوطنية «خصوصا اذا اتجهت سوريا نحو انحلترة في حال عباسا»^٣

ولقد سعت الخارجية الفرنسية ولجنة آسيا الفرنسية باتناعهما سياسة حذرة هدفها تأمين سيطرة فرنسية قدر الامكان على سوريا غير مجرأة سعت الى تأخير تقسيم الامبراطورية العثمانية بدلا من التعجيل به ؛ وذلك خشية ان لا تكون الحصة الفرنسية المرسومة من قبل قوى أخرى لتقسيم مناطق النفوذ هي الحصة الأكبر ولا الحصة الأهم وبالتالي فإن تقسيما ولو أعطى سوريا برمتها الى فرنسا، قد يكون من شأنه ان ينهي السيطرة الثقافية الفرنسية على باقي أجزاء الامبراطورية العثمانية °

لقد كانت الخارجية الفرنسية ولجنة آسيا الفرنسية تسعيان الى الحصول على الحياد التركي مقابل التكفل سلامة الامبراطورية العثمانية، فلم تتغير هذه السياسة عند اندلاع نيران الحرب الكبرى. وحتى بعد دخول تركيا الحرب كان روبير دوكي، وهو الايديولوجي الأول في لجنة آسيا الفرنسية، ما يزال مصرا على قوله «اذا كانت ما تزال هناك وسائل لانقاذ الدولة العثمانية فيجب علينا الامساك بها.. نحن نفضل الاسهام في زراعة سستان عثماني كبير على ان يكون

لنا وحدنا بستان صغير في سوريا»^٦ لكن كان ثمة فئات أكثر (تقدما) في وسط الدبلوماسية الفرنسية والحزب الكولومبالي وكان جناح الدبلوماسية موجوداً في الشرق الأوسط وليس في باريس وكما يحدث غالباً في تاريخ الامبريالية فإن العملاء المحليين كانوا أكثر نفاداً للصبر من الموظفين في باريس وكان أكثر هؤلاء نفاداً للصبر في محال السياسة السورية هو جورج بيكو، القنصل العام في بيروت وصديقه البير دو فرانس، الوزير في القاهرة والذي كان مهتماً بالمطامع السورية للانجلوسمصريين بعيد وصوله الى بيروت في آذار ١٩١٤ بدأ جورج بيكو مباحثاته مع بعض الوجهاء الموارنة حول امكانية حدوث عصيان لبناني وفي بداية الحرب طلب البطريرك الماروني يعاونه رئيس اللجنة اللبنانية في باريس شكري غانم من وزارة الخارجية «ابقاء السيد بيكو في لبنان نفسه، على الأخص اذا ما وقفت تركيا الى الحانب الالمانى لدى اكتشافها لعته. لا شيء يمنع السيد بيكو، المحبوب جدا في البلد، بدلا من عودته الى فرنسا من ان يكون الرئيس المعنوي لدفاعنا» إلا ان ديلكاسي (وزير الخارجية من آب ١٩١٤ حتى تشرين الاول ١٩١٥) رفض الأمر رفضاً قاطعاً ولقد حاول بيكو قبل استدعائه في تشرين الثاني الحصول على أسلحة ودخائر للموارنة من اليونان «التي لا يمكنها مراحمتنا في سوريا»^٧

عشية الحرب كان (المتقدمون) في وسط الحزب الكولومبالي موجودون في لحة الشرق الأكثر تحرراً من لحة آسيا الفرنسية وكان يرأس هذا التيار السيئاتور إيتيان فلاندا و النائب جورج ليغ اللذين كانا يعتدران ترسيح فرنسا في سوريا نتيجة ضرورية لامبراطوريتها في شمال افريقيا^٨، كما كانا من قياديي الحركة المتعاطفة مع (العرب) قبل الحرب الكبرى وقد أقاما بعد المؤتمر العربي الأول المنعقد في باريس عام ١٩١٣ علاقات مع رجال سياسة عرب (على الأخص مع ندرا مطران رئيس اللجنة العربية-السورية) كما كانا يدعوان الى إقامة نظام في سوريا أكثر تحرراً من النظام القائم في افريقيا الشمالية، إلا ان هؤلاء الرجال لم يحوزوا على ثقة الخارجية الفرنسية ولقد أعلن فلاندا و وليع مع مطران وبعض العسكريين في شمال افريقيا خطة من أجل القيام بحملة عسكرية قوامها جنود جزائريون وسيبيغاليون . وفي كانون الأول ١٩١٤ أسسا لجنة برلمانية قوامها خمسين عضوا للضغط على الحكومة^٩

ولقد ابعدت عملية الدردنيل التي وقعت في شباط ١٩١٥ أي احتمال لعملية

فرنسية ثانية في سوريا ولكنها أنهت أيضاً الخلافات في وسط الدبلوماسية بين الداعمين الى المحافظة على الامبراطورية العثمانية ومؤيدي تقسيمها وفي آذار أرسلت لجنة آسيا الفرنسية نداءً عاماً الى الحكومة لكي تستعد للتقسيم المعترف به منذ ذلك الوقت كأمر لا مفر منه.^١

كان ديلكاسي، مثل بومبار، يعتبر سوريا «كبسعة هكتارات قاحلة ذات قيمة بسيطة جداً بالنسبة إلينا»^{١١} لكنه كان مقتنعاً أيضاً بأن لا الرأي العام الفرنسي ولا الكرامة الوطنية قد يقللان أبداً بمحمية انجليزية في سوريا. وقد صرح في ٨ شباط «إد ارتقب مع السيد ادوارد غراي والسير آرثر نيكولسون مسألة تقسيم قسري للامبراطورية العثمانية» و«بأن فرنسا سوف تطالب بسوريا وبمنطقة الاسكندرونة» وقد كتب الى بول كامبون الذي حصر الاجتماع قائلاً «قد استطعتم ان تلاحظوا انه عند اللزوم فان مطالبتنا لن تواجه أبداً رفضاً من انجلترا»^{١٢}

إلا ان الاتفاق بقي غامضاً جداً وقام بيكو الذي عاد الى باريس في ربيع ١٩١٥ بتحديد دوفرانس قائلاً «ان محادثات لندن لم يكن لها من الوضوح الذي اعطتها إياه البرقيات.. يبقى الكثير مما يجب توضيحه» وكان على الكي دروسي ان يوضح بشكل خاص حدود سوريا التي كان يطالب بها وقد جعل بيكو من نفسه المحامي الرئيس عن سوريا الموحدة، المفهومة بأوسع معنى ممكن وقد قدر بانه من أجل الحصول على سوريا موحدة فأضطر صعباً داخل وزارة الخارجية لم يكن بالإمكان ان يكون كافياً «سوف يكون لابد من ضغط في البرلمان واني أبدل قصارى جهدي من أجل ذلك»^{١٣}

وفي ذات الوقت كان فلانداان وليع يدلان أقصى جهودهما في هذا المجال، وفي ربيع ١٩١٥ استخدم فلانداان فريقاً من مجلس الشيوخ للدفاع عن المصالح الفرنسية في الخارج كقاعدة عمل رئيسية له ويعد «تقريره عن سوريا وفلسطين» الذي طبع باسم هذا الفريق البيان العام «للحرب السوري» كما نصّب فلانداان الرئيس شبه الرسمي له أما حليفه في مجلس النواب جورج ليغ فقد حول لجنة الشؤون الخارجية (التي أصبح رئيساً لها في تشرين الأول ١٩١٥) الى فريق ضغط «سوري» وبعد مساع عديدة قام بها هذا الفريق في وزارة الخارجية، مثل ديلكاسي أمام هذه اللجنة في ١٠ آب ليستمع الى ليغ الذي أظهر عدم فعالية

ومنذ الآن أصبح فلاندا وبلغ يعملان بوفاق مع لجنة آسيا الفرنسية. وقد كتب أميل سينار رئيس اللجنة في حزيران الى فلاندا واعداء إياه بمساعدة اللجنة «للقضية التي أحسنتم تحمل مسؤوليتها»^{١٥} وفي آب دعمت اللجنة أمية لجنة الشؤون الخارجية في المجلس مشددة على ضرورة عقد اتفاق مع احلثة، وأكدت اللجنة على انه «لا يمكن ان يضع في الميران مناطق استوائية، بربرية وبدون تقاليد حيث يحيا الاوروبيون حياة سيئة وحيث كل شيء يرسم الساء في مقابل أرض متوسطية، سليمة، متسعة بالتأثير الفرنسي ولا تطلب مما أي جهد للغزو»^{١٦} وذلك التفاتاً على الخطة المبتكرة من قبل ككتشنر، ستوزر وانكلو - مصريين آخرين والقاضية بتقديم حرة من أفريقيا السوداء كتعويض عن سوريا انكليزية.

كانت قضية سوريا الموحدة بالاصافة الى دعاة الاستعمار مدعومة من قبل فريقين أساسيين في الرأي العام الفرنسي الفريق الأول كانت تمتله مؤسسة مدارس الشرق المقتنعة «بضرورة عدم تحول صريح سيدا الأعظم ومعارته المقدسة وجميع الأماكن المقدسة في الانجيل وفي الكتاب المقدس الى أيدي اللوثريين الألمان او الدوتستانت الانجليز بأي تمس كان»^{١٧} وهذا الفريق هو جزء من الرأي العام الكاثوليكي الذي كان شديد الأيمان بالمدأ القائل بان «الله يعمل من خلال الفرنسيين» أما الفريق الثاني فكانت تمتله عرفتا تحارة ليون ومارسيليا (المدعومتين من قبل غرف أخرى أقل منها اهتماما بالشرق الأوسط) اللتين صوتتا في حزيران ١٩١٥ على قرارات تحتوي وفقاً للجنة آسيا الفرنسية، على «طلبات مماثلة لطلبات لجنتنا»^{١٨} لكن لا مؤسسة مدارس الشرق ولا غرف التجارة كانت تحظى لدى الحكومة او لدى وزارة الخارجية بالتأثير الذي كان يمارسه دعاة الاستعمار الرئيسيون وحتى جماعة ليون كانوا يعتبرون دورهم عشية الانتصار تابعا لدور فلاندا وشركائه وقد كتب حاك ليبين، رئيس لجنة ليون، الجديدة للمصالح الفرنسية في سوريا، الى فلاندا في تشرين الأول ١٩١٨ ليؤكد له انه «لن يعمل شيئاً دون أخذ رأيكم» ويقترح انشاء هذه اللجنة «كفرع محلي» لتجمع وطني يديره فلاندا^{١٩}

ان الحملة الناجحة لصالح وحدة سوريا كان معترفا بها من قبل العديد من

معارضيتها، وحتى بومبار الذي كان آخر المختصين في شؤون الشرق الأوسط
لدى الكي دروسي قد اعترف بالطابع المحتوم للتقسيم ١٩

وانه لاحتمال ضعيف ان يكون الرأي العام الفرنسي، حتى بعد اتارته من قبل
(السوريين) الفرنسيين، قد رغب فعلا بقيام محمية سورية لكن رغم عدم
حماسه الايجابية لسوريا فهو لم يكن ليرضى بتحول سوريا الى أيدي الآخرين

إ- الرأي العام في ظل الجمهورية الثالثة ربما لم يكن امبريالياً بالمعنى
الحقيقي للكلمة إلا إنه كان يبدو على الأقل أمام العالم السياسي-شديد
الحساسية تجاه الكرامة الوطنية وخلال الحرب كما في السابق كانت أفضل خطة
لدعاة الاستعمار تقضي دائماً بتقديم قضايا التوسع الاستعماري على ابها قصايا
تتعلق بالكرامة الوطنية ٢١ ولم ينح دعاة الاستعمار هؤلاء في حلق حركة رأي
عام ايجاني لصالح سوريا ولكهم نجحوا على الأقل بحل ترك سوريا ثقة
منافسة أمراً غير مقبول به لدى الحس الوطني ٢٢

معاهدة سايكس - بيكو

كان ثمة تناقضا ملحوظا بين دوري الحكومتين الفرنسية والانجليزية في
المفاوضة على اتفاق سايكس - بيكو. ففي انجلترا كانت لجنة من مجلس الوزراء
قد تداولت مطولا أمر تقسيم الامبراطورية العثمانية كما كانت قد وضعت اربعة
حلول محتملة. وكان مجلس الوزراء والوزارات تتابع باهتمام تقدم المفاوضات
أما في فرنسا فلم يكن الأمر مماثلاً، إذ ان مجلس الوزراء الذي نادرا ما كان
يهتم بالأمور المتعلقة في ما وراء البحار قد لعب دورا ثانوياً جداً في المفاوضات
على الاتفاق. لم تكن تصله أبداً لا التعليمات المعطاة الى بيكو ولا رسائله أثناء
المحادثات. وفي ٢٨ كانون الأول ١٩١٥ علم بوانكاري للمرة الأولى عن تقدم
المحادثات فقال «لقد تدخلنا، على ما يبدو، دون ان أعلم أما الآن فان الامرات،
كما يقال لي، متأخراً قليلاً للرجوع عن المحادثة» وفي ٤ كانون الثاني ١٩١٦
عرض برييان، رئيس الحكومة ووزير الخارجية، على مجلس الوزراء «بغموض
ذكي» الخطوط العريضة لاتفاق سايكس-بيكو وهو الاتفاق الذي لم يكن المجلس
قد استشير بشأنه البتة ٢٣

وحتى برييان الذي كان مشغولا بشؤون جبهة فرنسا والسالونيك، لم يكن يتابع عن كثب المفاوضات الجارية بشأن تقسيم منطقة الشرق الأوسط وقد طلب الى بيكو ان يحرر تعليماته بنفسه، مما حدا بالآخر ان يقول بسخرية «ان هذا شرط حسن لكي تعجبني (التعليمات). إلا اني أخشى قليلا التعديلات التي يمكن ان تُدخَلَ عليها وانني أهيم نفسي لخوض معركة قاسية للدفاع عنها» لكن لم يكن ثمة حاجة لتلك المعركة فقد وقع برييان على التعليمات دون تعديلها ٢٤

لم يسبق ابدأ في بدء محادثات انجليزية-فرنسية ان وجد دبلوماسي فرنسي ان محادثيه الانجليز يتجاوزونه عددا ورتبا الى هذا الحد مثل ما وجد فرسوا جورج-بيكو. لقد كان على بيكو وهو مجرد قنصل عام، ان يواجه لجنة كاملة من كبار ممثلي وزارات الهند والحرب والشؤون الخارجية يترأسها السيد آرثر نيكولسون الوكيل الدائم لوزارة الخارجية. ولقد أبدلت اللجنة بعد اجتماعين ولأجل تسهيل المفاوضات، بمفاوض واحد وهو مارك سايكس

يحتل بيكو مقاماً غير معروف لدى مؤرخي الدبلوماسية الحديثة. أما سايكس فيعرف عنه الكثير، لكن بيكو يبقى في الظل، معروفاً فقط في منصبه كدبلوماسي فرنسي وفي الواقع مع كونه دبلوماسياً، كان سليل عائلة حاكمة شهيرة من المستعمرين فقد كان أبوه، جورج بيكو، أحد مؤسسي ومحركي لجنة افريقيا الفرنسية وكان أخوه الأكبر شارل أمين صندوق هذه اللجنة التي كان فرسوا نفسه عضواً فيها. ومن المرجح ان بيكو قد استشار دوكي أثناء كتابة تعليماته التي أعلمت لجنة آسيا الفرنسية المنتمين اليها انها كانت جد راضية عنها ٢٥

لقد ألزم بيكو نفسه في تعليماته بالمطالبة بالحد الأقصى «عليها نحن ان نطالب، وان لا نتقهقر إلا خطوة خطوة أمام ضرورة قصوى» بذلك يبقى لنا دائماً شيء ما» ٢٦ وقد أظهر بيكو ان القبول الفرنسي بمنطقة نفوذ غير مباشرة في الداخل السوري (المنطقة «أ» من الاتفاق الموقع) على انه تنازل كبير لكنه في الواقع لم يكن مستاء على الاطلاق «ان ضرورة الحفاظ على قوات مسلحة في هذه المناطق لا غنى عنها لحفظ الأمن وسط سكان لم يعتادوا على ذلك البتة، ومراقبة سير الأقسام الادارية على بقعة واسعة من الأرض، قد يفرض علينا مهمة شاقة حدا وبالغة التعقيد». فقد تسيطر فرنسا مباشرة على لبنان كبير يصم بيروت وطرابلس والبقاع وقد يوكل أمر الداخل السوري الى إتحاد من الأمراء (كل

منهم مع مندوب فرنسي يؤمن «نفوذنا السياسي والاقتصادي على حد سواء»^{٢٧} ولقد اقترح جان غو نائب مدير «آسيا» في معرض عدم أخذه مطلقا بجدية المعارضة المتوقعة من قبل دعاة القومية العربية انتقاء أمراء من وسط العائلة المسيحيّة «بما أنه لن يكون لهم اتباع خاصين ولا أعداء من عائلتهم في البلد الذي قد ندعوهم الى الحكم فيه فهذا قد يضعهم كليا بين ايدينا»

كان بيكو راضيا تماما عن حدود سوريا الشمالية والغربية التي تفاوض بشأنها مع سايكس، كما ان التغييرات المتفاوض عليها مع روسيا في آذار (وقد تم كل ذلك بدون اية تعليمات من باريس) قد بدت له في الاجمال كتحسينات لكن كان على بيكو ان يقبل بنظام دولي في الجنوب الا انه، مثل وزارة الخارجية، قد اعتبر هذا الجانب من الاتفاق المؤقت، قابلا للتفاوض فيما بعد وقد تكون الورقة الفرنسية الراحبة في هذه المفاوضات الجديدة هي دعم روسيا ففي ٢٦ نيسان ١٩١٦ أعطى سارزونوف وعدا سريا «بدعم أهداف حكومة الجمهورية، في فلسطين، لدى الحكومة البريطانية» وقد كتب باليولوع الى برييان قائلا «سوف يتلقى سفير روسيا في إنجلترا تعليمات بهذا الصدد حالما ترغبون بذلك»^{٢٨}

أما رؤساء الجناح (السوري) الذين كانوا (خلافًا للصهاينة الانجليز) قد أعلموا بشروط التقسيم المؤقت للدولة العثمانية، فقد استمروا في ممارسة ضغطهم من أجل إلحاق فلسطين بسوريا الفرنسية وقد كان هذا الهدف هو أحد أهداف لجنة العمل الفرنسية في سوريا، التي أسسها فلانندان في حبران ١٩١٦ لضم جميع الدعاة الرئيسيين للجناح «السوري» (فلانندان، ليغ، سينار، دوكي، جونار، الخ) في تجمع واحد. وقد شدد برييان، بدافع من حرصه على تهدئة اللجنة الجديدة، على الطبيعة المؤقتة للاتفاقات المعقودة مع إنجلترا وروسيا كما أكد للجنة ارادته القاطعة باكمال (هذه الاتفاقات) او بتعديلها في وقت لاحق^{٢٩} وقد كان برييان يحيب بالطريقة نفسها على تمنيات لجنة الشؤون الخارجية في مجلس النواب ولقد ذكره ليغ في ايلول «بالتأكيدات التي اعطيتني إياها مرارا عديدة بان مفاوضاتك مع حلفائنا سوف تستمر وفقاً لجزء اول الاعمال المصدق عليها من قبل اللجنة»^{٣٠}. عليه كانت عابية الطرف «السوري» مدركة بأن الحاق فلسطين بسوريا موحدة قد يتطلب تضحيات في أماكن أخرى وقد كانوا مستعدين للتضحية بالوصل إرضاء لانجلترا^{٣١}. وهكذا ضحى الفرنسيون

بالنفط.

هبوط النفوذ الفرنسي ١٩١٦-١٩١٨

لم يدم التفاؤل الذي حل صيف عام ١٩١٦ طويلا فمع انحطاط وسقوط النظام القيصري فقد الوعد بالدعم الروسي من أجل إعادة التفاوض على الاتفاقات المعقودة بين الحلفاء كل قيمته وفي الوقت نفسه كان النفوذ الفرنسي في سوريا يتلاشى دون انقطاع لمصلحة إنجلترا

كان أول سبب لهذا التلاشي هو ضعف الوجود العسكري الفرنسي ففي عشية الهدنة كانت القوة العسكرية الفرنسية في سوريا وفلسطين تضم ٣٠٠٠ أرمني، ٣٠٠٠ سنغالي، و ٨٠٠ فرنسي كانوا قد أعطوا عهد شرف بانهم لن يقاتلوا»^{٢٤}. ولم تكن هذه القوة إلا لتعبر الانطباع بالضعف الفرنسي وكان الجناح «السوري» قد أدرك عواقب الامتناع عن القيام بعمل مسلح فقد طالبت لجنة العمل الفرنسية في سوريا على الفور، بعيد تشكيلها في حزيران ١٩١٦، بانزال فرقة عسكرية على الشاطيء السوري لاثهار فاعلية الوجود الفرنسي ولد يد العون للسكان المهددين بخطر المجاعة^{٢٥} على حد سواء إلا ان العقبة الكبيرة في ١٩١٦، وهي سنة فردان كانت أزمة تعداد القوات المسلحة أما احتلته، فهي لم تكن فقط أقل انتشالا بحبهة فرنسا (خصوصاً بعد مجيء لويد جورج «المشرقي»، رئيساً للوزارة) بل كانت على القيص من فرنسا، كانت تملك وحدات مسلحة هائلة العدد مجندة من كافة أنحاء الامبراطورية البريطانية. وكانت إنجلترا معتادة منذ ع قرن من الزمان على اعتبار الهند، على حد قول اللورد سالزبوري، «ثكنة انجليزية في البحار الشرقية حيث نستطيع سحب أي عدد من القوات دون ان ندفع لهم» وفي آب ١٩١٤ كان ثمة ٢٤٠,٠٠٠ هندي تحت السلاح. وكانت الهند تؤمن أكثر من نصف عدد القوات البريطانية المرسلة الى بلاد الرافدين وأكثر من ثلث الجيش البريطاني المرسل الى فلسطين لكن الحكومة الفرنسية، بالمقابل، لم تبدأ باعتار امبراطوريتها كخزان للرجال إلا خلال الحرب الكبرى.

كان الطرف «السوري» يسعى الى حل المشكلة التي طرحتها أزمة تعداد القوات المسلحة بالاصرار على إرسال مدد ضئيل من القوات الضرورية^{٢٦} غير

ان قيادة الأركان بقيت مرتابة فقد كانت على وجه العموم تشكك بوعود المشركين ٢٧. وحتى لو سلمت قيادة الأركان بإمكانية القيام بانزال يقتصر على لواء مختلط قوامه ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ رجل يعبرون لاحقا بقوات متمردة، فهي كانت تجد عقبات لا يمكن تذليلها في المجالين العسكري والبحري على حد سواء ٢٨ وقد كانت النداءات المتكررة للجنة العمل الفرنسية في سوريا وفي وزارة الخارجية، تواجه نفس الصعوبات.

كان الطرف السوري يعتبر ان عتيل نداءاته يهدد مستقبل سوريا الفرنسية بعكسه «في كل هذا التشرق حيث تعود الأهمية للقوة وحدها تقريبا، يأخذ عدم فعاليتنا معنى الاستسلام» ٢٩ وقبل نهاية عام ١٩١٦ كانت آمال الصيف قد زالت فمع احتمال قيام هجوم انجليزي على فلسطين، كان الأمل لدى «السوريين» بتحسين لاتفاق سايكس-بيكو يصمحل بوضوح وكانت المنطقة المعطاة الى عرسا بموجب الاتفاق تبدو مهددة لاصطدامها تطموح الانحلو-مصريين الذين حسب قول فلاندا «يحفظون الأمل بان احتلالا انجليزيا وابهاك عرسا بعد الحرب قد يجعلانا يتحلى عن سوريا من أجل تعويضات عامصة» وممد نهاية ١٩١٦ أصبحت الأولوية عند الحناح «السوري» هي حماية اتفاق سايكس-بيكو بدلا من العمل على تحسينه ٤ كما ان فلاندا لم يتخل عن حملته من أجل سوريا موحدة إلا ان تشاؤمه كان يتصاعد ففي حديث له مع ممثل لسايكس في نيسان وشي ببيكو على انه «مغل قد صلل فرنسا» ولقد لوحظ في بدء خريف ١٩١٧ وجود اتجاهين في وسط الجناح «السوري» المتصلبون أمثال فلاندا وليغ والمعتدلون أمثال دوكي وبيكو الذين سوف يقبلون في النهاية بالرضوخ الى قبول خسارة فلسطين

ان المخاوف من المطامع الانجليزية في سوريا حصراً لم تكن مبنية على أسس غير واقعية فقد كتب سايكس في تشرين الثاني ١٩١٦ قائلاً «ان جماعتنا في مصر مازالت تعتقد بان تمة أملا سوريا». ولم يكن الانحلو-مصريين وحدهم يعتقدون الأمل على سوريا انجليزية إذ انه حتى عشية الهدنة لم يكن لويد جورج قد فقد هذا الأمل كليا ففي ٣ تشرين الأول ١٩١٨ أعلن لمجلس الحرب بأن احتيرة قد رحلت الحرب في الشرق الأوسط وانه لم يعد هناك بالتالي أي سبب وحيه لاعطاء سوريا الى عرسا ٤٢

ال صعب الطموحات الفرنسية بالنسبة الى الطموحات الانجليزية في الاستحواذ على منطقة الشرق الأوسط لم يكن طاهرا في محال القوة العسكرية فقط بل أيضا في محال تقديم الحبح لتدبير هذا الطموح فمعد دخول الولايات المتحدة الحرب في نيسان ١٩١٧ أصبح البطر في أمر الشرق الأوسط على الطريقة الامبريالية القديمة أمرا مستحيلا ومنذ ذلك الحين كان على فرنسا والحلثة ان تطهرا بوصوح - على الأقل للرئيس ويلسون - بان طموحاتهما التوسعية كانت تتوافق مع أماني أهل البلاد وفي هذا الصدد كان الانجليز في وضع أفضل كثير من الفرنسيين اذ كانوا متحالفين ليس فقط مع الأمير فيصل والعائلة الهاشمية والتي كانت الناطق الرسمي وقنداك لدعاة القومية العربية، ولكن في الوقت نفسه - وبصرف من المستحيل - مع وايرس وشركائه، الناطقين الرسميين باسم الحركة الصهيونية أما حلفاء فرنسا فكانوا يقتصرون بحلاء على المسيحيين اللسانيين الذين دائما ما كانوا يحتسون كالعادة السيطرة الاسلامية وقد بذلت جهود متأخرة في عام ١٩١٧ لعصل الصهاينة عن ومائهم للانجليز الا انها ناءت بالقتل وعليه أصبحت مشكلة الحجاج «السوري» ووزارة الخارجية بالتالي هي إظهار تعلق سوريا الاسلامية والمسيحية على حد سواء بفرنسا

وفي هذا السبيل أسس شكري عام وجورج سمنة، رئيسا اللجنة اللسانية ما قبل الحرب (رغم كونهما حائرين على الحسنة الفرنسية) اللجنة المركزية السورية في أيار ١٩١٧ للقيام بحملة لمصلحة «تحرر الشعب السوري في ظل حماية فرنسا» ومن أجل إظهار تعلق السوريين بفرنسا حددت اللجنة لنفسها هدفا هو تحديد حفل سوري كبير من وسط الحالية السورية في المهجر (على الأحص في امريكا الحوبية) كي يقاتل تحت قيادة فرنسية وكانت هذه اللجنة كما جاء في تأكيد وزارة الخارجية الى الأمن العام الفرنسي لم تكف عن الاستناس «بارشاداتنا الرسمية» كما كانت تتهم في نفس الوقت من قبل اعدائها بانها «ناعت نفسها لدعاة الاستعمار الفرنسي»^{٤٢}

وعلى الرغم مما تقدم فلم تبلغ اللجنة المركزية السورية هدفها فهي لم تكن تمثل طموحات غالبية اللبنانيين. ولانها كانت تدعم مخطط وزارة الخارجية الداعي الى ايجاد اتحاد فيدرالي سوري يضم لبنان كبير ينعم بالاستقلالية اما البطريرك والوجهاء الموارنة فكانوا على العكس يشددون على انفصال تام للبنان عن سوريا. لكن لا وزارة الخارجية ولا الطرف السوري كانا ليسلما بان اللجنة لم

تكن تعبر عن الارادة السورية. ففي تشرين الاول ١٩١٧ كان دومارجوري ما يزال واثقا بان عملية التجنيد التي بدأتها اللجنة في امريكا الجنوبية (والتي كانت تتلقى الدعم المالي من وزارة الخارجية) سوف تؤدي الى «صهر مختلف تجمعات الجالية السورية في امريكا الجنوبية في وحدة يسودها الولاء تجاه فرنسا». لكن النتيجة كانت مغايرة تماما. فقد كتب بول كلودين من ريو دي جنيرو ما يلي: «لقد كانت محاولة التجنيد التي جربت إخفاقا تاما ان من حيث الكمية او من حيث النوعية»^{٤٤}.

وكان الامر كذلك بالنسبة الى محاولة خلق حركة رأي تعمل لمصلحة اتحاد فيدرالي سوري «تحت حماية فرنسا» والتي قامت بها اللجنة المركزية السورية فقد ظهرت على انها فشل تام أيضا إلا انه مع ذلك كان على الخارجية الفرنسية ان تقدم شكري غانم رئيس اللجنة في مؤتمر السلام، على انه الناطق الرسمي المأذون له باسم الشعب السوري^{٤٥}.

مفاوضات سلام وغزو ١٩١٨-١٩٢٠

ان الطموحات الفرنسية في سوريا التي حددها حتى الآن ضعفها العسكري وافتقارها الى مؤيدين مسلمين كان يهددها أكثر من ذلك، منذ بدء مفاوضات السلام، التي كان المفاوضات الرئيسي باسمها هو جورج كليمنسو، والذي وصفه بول كامبون في رسالته الى كرافين شارب في ٩ تشرين الاول ١٩١٨ بقوله «كليمسو لا يهتم ابدأ بالشرق، لقد قال لأخي انها مجرد ادبيات، وبما انه لا يوجد أحد سواه في الحكومة فاننا نتقرب مشاكل جسيمة وخيبات كبيرة»^{٤٦} لم يعد كليمنسو ذلك المقاوم الكبير للاستعمار كما في سنوات ١٨٨٠ لكنه بقي، وفقا لاعترافه الخاص «الأقل تأييدا للاستعمار بين جميع الفرنسيين»^{٤٧} كما كان بالإضافة الى ذلك شديد الجهل بشؤون الشرق فقد سأل أول بعثة لبنانية آتية الى مؤتمر السلام قائلا «من منكم أيها السادة، يتكلم الفرنسية»^{٤٨}.

كانت استراتيجية كليمنسو، منذ بدء مفاوضات السلام، قائمة على تقديم «تنازلات الى حلفائه في المسائل الأخرى حتى يكسب مساعداتهم في المسائل الرئيسية»^{٤٩}. ان هذه الاستراتيجية هي التي تفسر بلا شك التنازلات التي قام بها كليمنسو في مؤتمر لندن في بداية كانون الاول ١٩١٨. ووفقا للويد

جورج «سألني (كليمنسو) ما الذي أريده بالتحديد من الفرنسيين. فأجبت فوراً بانني أريد الموصل ملحقاً بالعراق (واريد) فلسطين من دان الى بئر السبع تحت السيطرة البريطانية وقد قبل بدون أي تردد» ٥٠ لكن ماهي التنازلات التي قام بها لويد جورج بالمقابل؟ انه لمن المؤكد بان كليمنسو، نظراً الى استراتيجيته العامة، قد بدا متساهلاً في الشرق الأوسط أملاً بتسوية متوقعة للرين، هدفه الأساسي في الحرب وقد حصل كليمنسو، وفقاً لتارديو، على ضمانه بشأن هذا البديل ٥١ وقد كان معلوماً أيضاً لكليمنسو ان انجلترا في مقابل فلسطين والموصل، سوف تدعم بلا تحفظ المطالب الفرنسية في سوريا وكيليكيا وانها سوف تتقاسم مع فرنسا نفط الموصل ٥٢

ان الغموض الذي أحاط بهذا الاتفاق يعود أساساً وبلا شك الى مفاوضات لويد جورج. إلا ان دبلوماسية كليمنسو الخرقاء هي التي جعلت تلك المفاوضات ممكنة لقد مارس رئيس الحكومة دبلوماسية شخصية دون علم وزارة الخارجية التي لم تحاط علماً بالنتائج إلا بعد بضعة أسابيع كذلك فقد رفض تدوين الاتفاق (رسمياً). وجاء في ملاحظة لبيير تولو «يقول السيد كليمنسو اننا اذا اردنا تدوين الاتفاق فنحن نخشى حصول تنصل من قبل الحكومة الانجليزية التي تخشى الآسيويين»، لكن السيد لويد جورج قد أحد على أية حال، تجاه رئيس الحكومة الفرنسية، المسؤولية المباشرة لتلك التصاريح الشفهية وان السيد كليمنسو سوف يستخدمها عندما يحين الوقت» ٥٣

لم تؤدي محاولات كليمنسو لتسوية مفاوضات السلام حول سوريا إلا الى تسميمها فقد كان حانقاً للغاية على «انجلترا المخادعة» وقد صرح في أدار ١٩١٩ قائلاً «لويد جورج مخادع لقد انتهى به الأمر الى ان جعلني سوريا» ٥٤ لكن كليمنسو لم يصبح في الواقع ابداً «سوريا» إلا انه اعترف بعجزه عن «ايقاف صيحة دعاة الاستعمار» ٥٥ وقد اقنعتة هذه الصيحة بأن الرأي العام الفرنسي قد لا يرضى ابداً بسوريا انجليزية وانه يجب بالتالي ان تكون سوريا فرنسية.

لقد تولى كليمنسو عن السياسة السورية لوراة الخارجية، وذلك بعد تدخله الأولي في المفاوضات الجارية حول الشرق الأوسط وما تبعها من منازعات، وكان الرئيس الفعلي لهذه الوزارة ليس بيشون وانما بيير تولو الذي أصبح عام ١٩١٩

ديرا للشؤون السياسية والتجارية وقد بنى بيير تولو «خططه (الخاصة) لحل شاكل الشرق» على مذكرة كتبها دوكي ٥٦، الذي أدخله بيير تولو عام ١٩١٥ لى الوزارة للعمل في قسم الصحافة، وقد أمن دوكي لنفسه فيها مركزا ملحوظا حيث أصبح مع نهاية الحرب المستشار الأكثر حظوة لدى بيير تولو في السياسة السورية رغم نقائه، حسب اعترافه الخاص، «عصوا عاملا في لجنة آسيا الفرنسية» ٥٧ وقد كان دوكي، بسبب من دعمه من قبل بيير تولو قادرا على بصح ضعف السياسة الرسمية جهارا لاقتناع الانجليز بان الرأي العام الفرنسي ند لا يسمح بأي تنازل حديد ٥٨ وفي نهاية عام ١٩١٩ عين دوكي أمين سر عاما للمفوضية العليا في سوريا وقد ترك الحبرال عورو المندوب السامي في سوريا، والذي كان أيضا عصوا في عدة جمعيات استعمارية والذي انتقي كونه متآلق بارر، ترك زمام الأمور السياسية الى دوكي، وقد اقتنع دوكي دون صعوبة ٥٩ وحتى عام ١٩١٦ كان قد اعتذر الموصل، وهي «مطقة بعيدة وصعبة البلوغ»، كعملة تبادل وقد كان مد وعد بلعور، قد فقد كل ثقة بفلسطين فرسية ٦١

وقد تنازلت وزارة الخارجية بعدم مطالبتها إلا بالانتداب للناس ولما كان قد تبقى من سوريا وادا كانت المعقات اللبانية مستعدة للقبول بالانتداب الفرنسي (رافضة أي اتحاد فيدرالي مع سوريا)، فقد كانت المشكلة الكبرى الرامية بضعتها على الوزارة بخصوص السياسة السورية خلال عام ١٩١٩، هي التفاهم مع الأمير فيصل ٦٢ ان الاستراتيجية التي أعدها دوكي في حريف ١٩١٩ قد ركزت على ضرورة حصول تفاهم مسبق مع انجلترا كشرط للاتفاق مع فيصل ادا انه طالما كان الأمير فيصل يأمل بدعم انجليز فهو لم يكن ادا ليستسلم الى الانتداب الفرنسي ٦٣ وفي تشرين الأول أعلنت الحكومة البريطانية فيصل عن وحب سعيه الى اتفاق مع فرنسا وبموح اتفاق تم في ٦ كانون الثاني ١٩٢٠، قبل فيصل بحماية فرسية حقيقية معطاة بانتداب كما قبل باستاء لسان كبير ولقد حاول فيما بعد الادعاء انه لم يكن قد رضي إلا بنقل عروص فرسية الى سوريا لكن يبدو حليا انه كان قد اعطى موافقته الشخصية على المسألة وقد اشتكى الى أحد الصباط البريطانيين قائلا «موقف السلطات البريطانية لم يترك له اي خيار وانه قد سُلّم مكيلا من رجليه ويديه الى الفرنسيين» ٦٤

وبعد عودته الى سوريا رضخ فيصل لمعارضة انصاره ونفى الاتفاق وفي ٨ أدار نصب مؤتمر وطني عقد في دمشق فيصل ملكا على سوريا موحدة (بما فيها

فلسطين ولبنان لكن مع الاستقلالية اللبنانية في شؤون السياسة الداخلية) وتحركت فرنسا وانجلترا بالدعوة الى اجتماع للمجلس الأعلى لعصبة الأمم التي قسمت وحدة سوريا الى ثلاث ابتدانات انتداب فلسطين وعهد به الى انجلترا، وانتدانا لبنان وسوريا للدين محا الى فرنسا إلا ان غورو لقلقه من عدم كفاية قواته المسلحة، فقد كان استعداداه ضعيفا للقيام بهجوم لفرض الانتداب على فيصل لكن وزارة الخارجية كانت عازمة على الانتهاء من الأمر. فتم استدعاء دوكي الى باريس وكلف بكتابة تعليماته الى رئيسه الخاص وقد اعترف دوكي، بأنه هو الذي دفع غورو «مستعجلا اياه» للرحف على دمشق ٦٥

مع سقوط فيصل، عاشت سوريا الموحدة وكذلك عاشت بعض أوهام الحرب السوري، ان انصار وحدة سوريا الرئيسيين وهم صحايا دعاوتهم، كانوا قد اقنعوا انفسهم في بداية الحرب بان «وجودنا راسخ مد عدة قرون في سوريا وفلسطين» ٦٦ ولم يعد ادن على فرنسا إلا بان تطالب بما كانت تملكه أصلا وكان دوكي وهو مهندس غرو ١٩٢٠ قد أصر عام ١٩١٥ على انه لن يكون تمه «اي جهد للعرو اد انه لن يكون علينا في المشرق إلا ان يقطع ثمرة سبعة قرون من الجهود الفرنسية» ٦٧ لقد كانت السياسة الفرنسية في سوريا منية على الأوهام كما كانت مبنية على الطمع وهكذا يكون الأمر بالنسبة الى أية امبريالية. وقد فهم ذلك جيدا اللورد بيتر ويمسي، رجل المباحث الانجليزي الشهير إذ قال «عندما تدخل الامبراطورية من البافدة، يجرح المنطق من الباب» ٦٨

الهوامش

- (١) «دياش كولوبال»، ١٩١٤/٢/٢ ك فيديل، «لاني كولوبال فراسار»، باريس، ١٩١٨، ص ١٠
- (٢) أسماء الأعضاء (الذين يجب تمييزهم عن المنتسبين العاديين) كانت منتورة في بيان اللجنة، «لاري فراسار» عن الحرب الاستعماري في فترة ما قبل الحرب، أنظر ه برونشويغ، «ميت إي ريبالييتي دو لامبرياليسم كولوبال فراسي»، باريس، ١٩٦١، ل م أندرو و أ س كانيا - هورشر، «دي هريش كولوبال بارتى إبتس كومورتن، أيمس اند اعلووس ١٨٨٥ - ١٩١٤»، «هيستوريكال دجورنال»، ١٤ (١٩٧١)، نفس المصدر، «فرانش بيرس اند دي فرانش كولوباليست»، «هيستوريكال دجورنال»، ١٩ (١٩٧٦)، أندرو، «دي فرانش كولوباليست مومعات ديوريج دي ثيد ريوبليك دي أنوميشال ماسد أوف إمرياليسم»، تراكير أوف دي رويال هيستوريكال سوسايتي»، السلسلة الخامسة، ٢٦

(١٩٧٦)، أندرو، ب. كروب و كايا - فورستر، «لو موفمان كولونيال فرانس إي سي براسنال بيرميوناليتي، ١٨٩٠ - ١٩١٤»، روفو فرانسار ديستوار دوتروميركا، ل ١٢ (١٩٧٥) كتاب ك. ر. أجورون الجديد الشيق، «فرانس كولونيال أو مارتى كولونيال» الذي ظهر منذ كتابة هذا المقال، يؤكد العديد من خلاصاتها عن تأثير الحزب الاستعماري قبل عام ١٩١٤، لكنه لا يبحث بتأثيره على أهداف الحرب الفرنسية خلال الحرب الكبرى

(٣) نودمار إلى نوانكاري (مع ملاحظات من نوانكاري)، ١٩١٢/١١/٢٣، شرح (سجلات وزارة الشؤون الخارجية)، تركيا س ١١٧ المؤلف الأساسي عن العلاقات الفرنسية - العثمانية في فترة ما قبل ١٩١٤ هو مؤلف ح طوبى، «أنتيري إي أميرياليسم فرانسى دان لامير أوتمان ١٨٩٥ - ١٩١٤»، باريس، ١٩٨٧ بحفظ أيضاً و اي تشورك، «فرانش إيمبرياليسم إين دي ميدل إيست دي فيليور أوف نوليسى إين سيريا أند ليمان ١٩٠٠ - ١٩١٤»، ويسكس، ١٩٧٦

(٤) تحدد لجنة الشؤون السورية في الوزارة السياسة الفرنسية في سوريا على أنها «يجب ألا تكون سياسة طموح بل سياسة احتراز» مدونة تاريخها ١٨/٤/١٩١٢ شرح تركيا س ١٢ مدونة للوزير تكرر في ١٩١٥/٣/٥ «يعني حفظ الامبراطورية العثمانية وإحيائها، مع فتحها بكل مساحتها للنشاط الفرنسي بدلاً من حصر هذا النشاط في منطقتي، الحل الراهن لمسألة الشرق الأكثر ملائمة لمصالح فرنسا في المشرق» شرح أوراق ديلكاسي ٢٥

(٥) «كل ما هو مقتلع من تركيا ممنوع عروه من قبل اللغة الفرنسية نحن لا نأمل أبداً أن نجد في الشرق، خارج السلطنة العثمانية، مؤلفين أتراك أو عرب، يتقنون لغتنا ويستعملونها بهذه الموهبة الحقيقية إذا استمرت تمزق تركيا فإن الحاسائر في محالنا الثقافي على سبيل القول قد تصبح وبسرعة متعديراً التعويض عنها» «لاري فرانسار»، كابون الأول ١٩١٢

(٦) نفس المصدر، تموز - كابون الأول ١٩١٤

(٧) عام (من قبل البطريك) إلى ديلكاس، ١٤/٩/١٩١٤، بيكو ديلكاس، ١٩١٤/١١/٥، شرح أ حرب ٨٦٧ تركيا، الجيش الزراع، «لا فيريتي سور لا سيريان»، اسطمبول، ١٩١٦ (٨) «إن محور السياسة الفرنسية يقع في البحر الأبيض المتوسط أحد قطبيه يقع في العرب في الجزائر، تونس والمغرب ويحب أن يكون (القطب) الآخر في الشرق، في سوريا، لبنان وفلسطين»، ليع مستشهداً به فلاندا، «رابور سور لا سيرى إي لا نالستين»، باريس، ١٩١٥

ص ٦

(٩) كولوبيل دو حويشي إلى هوش، ١٩١٤/١١/٤، هوسون إلى دوجوشي، ١٩١٤/١١/٢٦، مكتبة المعهد، أوراق تيرين ٦٠١٦ دو مارحوري، مدونة للوزير، ١٩١٤/١٢/٣٠، شرح أ حرب ٨٦٧

(١٠) «سوف يكون لاند لنا، نحن أيضاً من أن نأخذ حصتنا كل العالم يشير إليها ناصعه، إنها سوريا لكن متأكدين بأن الآخرين (مقطع مراقب) لن يكلفوا أنفسهم عناء تحديد مكاننا عنا واننا نحشى بأن يرى أحدهم يدع لنا الكرسي الذي قلما نتظاهر بحراة بالجلوس عليه» «لاري فرانسار»، كابون الثاني - آذار ١٩١٥

(١١) بيكو إلى فرانس، ١٩١٥/٥/٣٠، شرح أوراق دو فرانس ٢

- (١٢) ديلكاسي الى بول كامبون، ١٣/٢/١٩١٥، شح أ حرب ٨٦٨
- (١٣) بيكو إلى دوهانس، ٣٠/٥/١٩١٥، شح أوراق دوهانس ٢ «مد عودتي الى باريس، كانت لي محادثات مطولة في الوزارة، سواء مع السيد دو مارجوري أو مع بيرتولو، بيوني، عو، إلح إن استعداداتهم، بالنسبة الى سوريا، هي بالاجماع كما كنا نستطيع أن نتمنى إياهم يريدون سوريا كبيرة تمتد من العرش الى ما وراء أدنا - مرسير، مع منطقة حلفية مهمة واني أمر، دون أن أتمكن تماماً من مرض رأيي، على توسيعها حتى الموصل في الشرق وحتى معاز صمصا في الجنوب أما فيما يخص القدس وبيت لحم، فقد كانوا قد هكروا بادشاء نظام دولي فيها لقد عارضت الامر معارضة شديدة»
- (١٤) «طالما انكم لم توقعوا على إتفاق مع إيكترنا، فهذا يعني انكم لم تفعلوا شيئاً نحن نطلب منكم عملاً أكثر فاعلية نطلب منكم أن لا تكتفوا بصمات أو بوعود، بل باتفاق طبقاً للأصول الواجبة، هذا ما نطلبه» المحاصر الرسمية للجنة الشؤون الخارجية، ١٠/٨/١٩١٥، س و (سجلات) ك ٧٤٨٨.
- (١٥) سيار الى فلاندا، ٤/٦/١٩١٥، س وأوراق فلاندا
- (١٦) قرار لجنة اسيا العربية، آب ١٩١٥، شح أ حرب ٨٧
- (١٧) «أو ليكتور دو سوبولتان»، «أوفر دو لوريان»، كانون الثاني ١٩١٢
- (١٨) «لاري هراسار»، نيسان - تموز ١٩١٥
- (١٩) ليبين الى فلاندا، ٧/١/١٩١٨، س وأوراق فلاندا
- (٢٠) قال بومبار الى بيكو في أيلول «لقد قصي الأمر لسوء الحظ أنت والسوريون اتعاك اترتم الرأي العام فهو من الآن فصاعداً ملك لكم وسوف يكسب قوة إذا أضفنا هذا التملك الى الاراضي الكثيرة جدا التي سسيطر عليها يبقى على اللذين كانوا أكثر تنصراً أن يجعلوا العملية تكون بأقل كلفة ممكنة ومن أجل ذلك لا توجد الا وسيلة واحدة توسيع حدود سوريا من مصر الى (بحال) طوروس ودفع المنطقة الحلفية حتى ما وراء الموصل، على منتصف سكة حديد بغداد سوف أعمل، بوافق معكم الآن، في هذا الاتجاه» بيكو الى دوهانس، ٥/١٠/١٩١٥، شح أوراق دوهانس ٢
- (٢١) أندرو وكابيا - هورستتر، «دي هراس كولوبال مارتى أند هراس كولوبال وور أمير»، هيستوريكال دجورنال، ١٧ (١٩٧٤) أنظر أيضاً المقالات المذكورة أعلاه، المدونة رقم ٢
- (٢٢) هكذا يحدد هرسوا - جورج بيكو تأثير دعاة «في حياتنا السياسية العادية، يحتل الحرب الاستعماري المرتبة الثانية، لكن ثمة مسائل يعبر فيها حقيقة عن الارادة الوطنية وادا ما طرحت مسألة، مثل مسألة سوريا، فهو ينتقل فجأة الى المرتبة الاولى ومع كل البلد وراءه» بيكو الى سايكس، ١١/٩/١٩١٨ (مكتب المحفوظات العامة، لندن) ف و ٢٢١/٨٠
- (٢٣) بواكارى، مدونات يومية، ٢٨/١٢/١٩١٥، م و (المكتبة الوطنية) ن ١ هر ٢٢ ١٦ بواكارى، «أو سيرهيس دولامراس»، مارس، ١٩٢٥ - ١٩٧٤، الجزء السابع، الصفحتان ٣٦٢ - ٣٦٣، الجزء الثامن، ص ٨١٩
- (٢٤) بيكو الى دوهانس، ١/١١/١٩١٥، شح أوراق دوهانس ٢ بريان الى بيكو (مسودة لحظ يد بيكو)، ١/١١/١٩١٥، شح أسلام ١٢٨، بريان الى بيكو (نص نهائي، مماثل للمسودة)، ٢/١١/١٩١٥، شح أ حرب ٨٧١

(٢٥) «ليس الوقت مناسباً للدخول في تفسيرات عامة، سوف يفهم جميع أصدقائنا التحفظ المفروض علينا بصراحة يجب على الأقل، أن يعلموا بأنه لم تعب عن نال «المكتب» في أية لحظة المهمة التي كانت تُعليها عليها قرارات اللجنة الملحة وقد حرص «المكتب» على لفت إنباه الوزير الحديدي للشؤون الخارجية، على وجهات النظر هذه ولن يكون إحلاماً بالكتمان الضروري. نلاحظ بأن التعيينات التي كان أحد أعضاء اللجنة معبراً عنها تحاها (أي اللجنة) قد حطيت بالترحيب الأكثر تشجيعاً» إن عضو اللجنة الذي كان قد لاقى «الترحيب الأكثر تشجيعاً» من قبل بريان كان بلا شك فراسوا جورج - بيكو «لاري فراسار»، اب - كابون الأول ١٩١٥ أندرو و كايا - هورستتر، «فرانتس كولوبال دور ايمس»، استشهد محلي، الصفحات ٨٠ الى ٨٤ إن مذكرة حديثة لفرغوار جورج - بيكو، «فرسا والسلطة العثمانية من التمامية الى التقسيم ١٩١٤ - ١٩١٦»، تكرر أيضاً على تأثير لجنة اسيا العرسية (٢٦) بيكو الى دوفرانس، ١٩١٥/١١/١، شح أوراق دوفرانس ٢ (٢٧) بريان الى بول كامبون، ١٩١٥/١٢/١٤ (مستوحياً من وجهات نظر بيكو)، شح أ سلام ١٢٦

(٢٨) عو، «الدولة العربية»، ١٩١٥/١٢/١٢، شح أ سلام ١٢٩ (٢٩) بيكو الى دوفرانس، ١٩١٦/٣/١٧، شح أوراق دوفرانس ٢ (٣٠) نابوليولوع الى بريان، ١٩١٦/٤/٢٦، شح أ ١٠٩٦ (حاجب مؤقت من المستندات التي يُعمل حالياً على ترتيبها) (٣١) سيار الى فلاندا (مذكراً باجتماع رؤساء اللجنة مع بريان في ١٩١٦/١/٢٩)، ١٩١٦/٨/٣، س و أوراق فلاندا (٣٢) ليع الى بريان، ١٩١٦/٩/٩، شح أ حرب ٨٧٤ (٣٣) إجتماع لاستعماريين عقد في مؤسسة الجغرافيا في ٢٨ حزيران صوّت بناءً على إقتراح لروبير دوكي القرار التالي «للتنازع الحكومة بحرم، ودون انتظار، مفاوضات من أجل صم فلسطين بما فيها حيفا الى المنطقة الفرنسية المستقلية مع تحفظ تجاه النظام الحاص الذي سوف يتم إنشاؤه في الأماكن المقدسة وبالتحلي، إذا لزم الأمر، عن حرة من التوسع الذي قد يحفظ لنا في منطقة الموصل البعيدة والصعبة الوصول» م و (قسم الحرائط والتصاميم)، سجلات مؤسسة الجغرافيا، الطردان ١٦ و ٢٤ أندرو و كايا - هورستتر، «فرانتس كولوبال دور ايمس»، استشهد محلي، الصفحات ٨٨ الى ٩١ (٣٤) المحاصر الرسمية للجنة الشؤون الخارجية (مجلس النواب)، ١٩١٨/٩/٢٥، سجلات وطنية ك ٧٤٩١

(٣٥) مذكرة لجنة العمل الفرنسية في سوريا (قدمها فلاندا)، ١٩١٦/٧/٢٩، شؤون خارجية أوراق حول كامبون ١٨ (٣٦) وفقاً للجنة العمل الفرنسية في سوريا، «إن إبرال وحدة عسكرية فرنسية مهما كانت صغيرة، فهو بالإضافة الى انه قد يؤمّن حياة اللسانيين بانتراهم من أخصان الحور، قد يجمع حول العلم دي الثلاثة ألوان (أي العلم الفرنسي) قوات متمردة قد يطلع مجموعها، وفقاً لحسابات السيد إدّه (صابط مترجم في رواد ومحمي من قبل فلاندا) التي يعلن هذا الأخير عن تدقيقه فيها بصراحة، عددا لا يقل عن ١٤٨ ٠٠٠ رجل مسلح» نفس المصدر

(٣٧) «إن المشرقى بالاحماع محادع وكادب، بل إن هاتين الكلمتين ليس لهما لديه بالاحرى المعنى الواضح الذي تاحدانه في العرب لا حدوى من الدعوة الى الاستقامة والى الاحساس بالشرف ابها إنتكارات من العرب لا يعرفها الشرق أندا يحب التحسب لجميع الحدع» قيادة الأركان، المكتب الثاني، قسم الشرق، «سريف ابديكاسيون سور بونولاسيون دو لوفان»، نيسان ١٩١٥، قشح (القسم التاريخى للحيتش)، ٢٠٨٢٧

(٣٨) «سوف بصطر حتما الى تعزيز حملتنا العسكرية تدريجيا، بسسة عدد القوات المسلحة وقوات المدفعية التى سوف يحايها بها العدو وسوف تكون هذه، شتا أم أبيا، بداية مسرح حديد للعمليات لن تنقى أهميته وقفا على ارادتنا، بل على إرادة العدو على أي حال، فان التمويل اليومى لفرقة الابزال، حتى لو اقتصرت هذه الفرقة على لواء محتلط، كما ان التمويل اليومى لعدد من السكان يبلغ ٢٠٠ ٠٠٠ بسمة، يمتلأ ما لا يقل عن ٦٠٠ طس سف تفر (البحرية) طبعاً باستحالة تأميتها لهذا الجهد الحديد» قيادة الاركان، قسم افريقيا والشرق، «سروحي دانتر فاسيون ان سيرى»، ١٩١٧/١/٢٦، س ٧٨٧/٢١٤٤

(٣٩) دو مارجوري، «سيسيسيدي دون أويراسيون ان سيرى»، ١٩١٧/٧/١٦، شرح أوزاق حول كامبون ١٨

(٤٠) على أثر إجتماع اللجنة اسيا الفرنسية (قدم بريان فيه الاتفاق على انه موقت) هي ٢ كانون الأول ١٩١٦، نقل دوكى الى صديقه بيرتولو ما يأتي «لقد رأيت (ويبقى هذا الامر نبيا) ان اللجنة، رغم رعتها صم فلسطين الى سوريا، قد تفصل التريث شتان مسألة فلسطين وأن تحطى بعقد قطعي يعطيا سوريا من شمالي حيفا على أن يبقى كل شئ معلقا وذلك من أجل تسهيل عملية المطالبة بفلسطين» دوكى «نوت نور موسيو فيليب بيرتولو»، ١٩١٧/١/١، شرح حرب ٨٧٥

(٤١) سايكس الى عراهم، ١٩١٧/٤/١٥، كلية سانت أنطوني، أوكسفورد، أوراق سايكس (٤٢) سايكس الى هارديج، ١٩١٦/١١/٢١، بروفو ٢٧٧٩/٣٧١ س روسكيل، «هانكي مان أوف سيكريتس»، لندن، ١٩٧ - ١٩٧٤، جزء أول، الصفحتان ٦٦ - ٦٧ (٤٣) بيتشون الى سوريتي، ١٩١٨/٤/٥، شرح حرب ٨٨٦ أندروا و كانيا - هورستر، «فرانتش كولوبال دور ايمس»، استشهدا محلى، الصفحة ٩٤

(٤٤) مارجوري، «نوت نور لومبيستر»، ١٩١٧/١ / ٢٦، كلوديل الى بيتشون، ١٩١٨/٤/١، شرح حرب ٨٧٩ و ٨٨٦

(٤٥) إن متول عامم أمام مؤتمر السلام في ١٣ شباط ١٩١٩ كان كارتة بالنسة اليه كما كان كارتة بالنسة الى الكي دورسي وتبعاً لشاهد أميركى «تكلم كليمنسو الى بيتشون مائلا برأسه فوق كتفه هامسا كما على المسرح بطريقة فظة «لماذا احصرت هذا الرجل هنا على كل حال؟» فقال بيتشون، ماداً يديه بشكل اعتراض ضعيف «لم أعلم بأنه سوف يتصرف بهذه الطريقة» وقد كان الامر تماماً بمثابة إنشاء غير مقصود» ح ث شوتويل، «ات دي باريس نيس كوفييرس»، نيويورك، ١٩٣٧، الصفحة ١٧٨

(٤٦) ب كامبون، «كوريسويداس ١٨٧٠ - ١٩٢٤»، باريس، ١٩٤٠ - ١٩٤٦، الجزء الثالث، الصفحة ٣٧٥

(٤٧) ب مانتو، «لي ديليبيراسيون دو كوساي دي كاتر ٢٤ ادار - ٢٨ حزيران ١٩١٩»،

- ناريس، ١٩٥٥، الجزء الثاني، الصفحة ١٣٩
- (٤٨) ل لوهيياك، «لو لينان ألا كوفيراسس دوبي، ١٩١٩ - ١٩٢٠»، أطروحة تاريخ، ناريس
- إيكس - نانثير، ١٩٧٢، الفصل الثالث
- (٤٩) نوايكاري، «أو سيرفيس دو لا فرانس»، الجزء الحادي عشر، الصفحتان ١ و ١١٢
- (٥٠) دلويد جورج، «دي تروت إيباوت دي نيس تريثير»، لندن، ١٩٣٢، الجزء الثاني،
- الصفحة ١٠٣٨ روسكيل، «هانكي»، الجزء الثاني، الصفحتان ٢٨ - ٢٩
- (٥١) اتارديو، «موصول إي سي بترول»، ليللوستراسيور، ١٩٢٠ / ٦ / ١٩
- (٥٢) مدوبة عن محادثات كليمسو - لويد جورج، (كانون الأول ١٩١٩)، شرح المشرق
- ١٩١٨ - ١٩٢٩، سوريا - لبنان ٦ مدوبة ١/س عن تفاهم فرنسي - إنكليزي حول مسألة
- سوريا، ١٩١٩ / ٣ / ١٠، شرح ٦ / ١٠٩٦ (رقم مؤقت)
- (٥٣) مدوبة ١٢ / ٢٢ / ١٩١٨، شرح المشرق ١٩١٨ - ١٩٢٩، سوريا - لبنان ٦
- (٥٤) نوايكاري، «أو سيرفيس دو لا فرانس»، الجزء الحادي عشر، الصفحة ١٤٢
- (٥٥) ه بيكولس، «هيسمايكينغ ١٩١٩»، لندن، ١٩٣٣، الصفحة ١٤٢
- (٥٦) دوكي، «لاي إي لاديفاس دو ماتريموان دو لا فرانس ان أوريان»، (كانون الأول
- ١٩١٨)، بيرتولو، «لن دو راعلومان دي كيتيون دوريان»، ١٩١٨ / ١٢ / ١٢ - شرح ه
- ١٧ - ١ (رقم مؤقت)
- (٥٧) دوكي إلى ٤ / ١١ / ١٩١٨، شرح أوراق تارديو السلسلة الثالثة ٦٧ دوكي، مثل بيكو،
- يستحق أن يُعرف أكثر فهو مند فاشودا، كان في عداد فريق من الاستعماريين كان يسعى
- إلى تحويل ديلكاسي نحو فكرة مقايضة مصر - المغرب كان على هذه المقايضة أن تُعطى
- الأساس لتفاهم ودي أنطربشان هذا الموضوع كريستوفر أندرو، «تيوفيل ديلكاسي اند دي
- مايكينغ أوف دي انتات كورديال»، لندن و نيويورك، ١٩٦٨
- (٥٨) دوكي، «ليتا بريران دي كيستيون أوريتال إي لاي»، «لاري فراسار»، شباط - تموز
- ١٩١٩ «دوكيوميسس أون بريتيش فوريني بوليس ١٩١٩ - ١٩٣٩، الجزء الرابع، الصفحتان
- ٢٣٩، ٢٢٩
- (٥٩) لكن كانت ثمة معاوصات معقدة (لا يمكن اعتبارها هنا) حول الاشتغال الفرنسي في
- نقط الموصل وحول حدود فلسطين المكان الذي يملك هنا لا يسمح كذلك بفحص المشاكل التي
- طرحتها في شمال سوريا نقطة القومية التركية
- (٦٠) أنظر أعلاه، الملاحظة رقم ١٣
- (٦١) «الابتدأ الذي قد يحصل عليه هناك قد يكون صعبا للغاية المقصود بلا شك هو
- ملحق لسوريا، لكن لا يساورنا أي وهم الاستعمار الصهيوني الذي لا يستطيع منع حصوله
- في الحبوب سوف يعبر بصورة حتمية الوحدة الوطنية لسوريا وفلسطين سوف يتعرض
- المدوب الأوروبي في فلسطين لانتقادات وعقبات وإكراهات من كل نوع» لكن بدافع حرصه
- على حماية تعوق فرنسا اللعوي، فقد كان دوكي يفصل ابتدأ بلجيكا، هولندا، اسكندنافيا
- أو حتى أميركيا على ابتدأ بريطاني دوكي، «لاي إي لا ديفاس دو ماتريموان دولافراس
- أن أوريان»، مذكور أعلاه في الملاحظة رقم ٥٦
- (٦٢) بيرتولو فسّر كذلك ضرورة عقد اتفاق «لقد قبل المؤتمر (وبالتالي فرنسا) بالأمير فيصل

كممثل رسمي وكفء للعرب وإن أي تفاهم منذ الآن مع فيصل يصم لنا مركزاً حقوقياً
لأريب فيه هي سوريا، لا يستطيع الإنكليز ولا القوى الأخرى من الآن فصاعداً مبارعتنا في
الانتداب، وإذا واحدها مقاومة من قتل عناصر عربية أخرى، فإن قمعاً لها لا يمكن أن يلاقي
اعتراضاً من أحد» كليمسفو إلى عورو (محرر من قبل بيرتولو)، ١٩١٩/١١/٣٠، شرح
المشرق ١٩١٨ - ١٩٢٩، سوريا - لبنان ١٩

(٦٣) دوكي، «روحى دون انتابت سور لاسيري»، ١٩١٩/٤/٥، سها ٦ ن ٧٦

(٦٤) مايرترهاغن إلى كورون، ١٩٢٦/١/٢٦، «دوكيومانتس أون بريتش موريسى موليسى»،
الحرء الرابع

(٦٥) ح نابو، «روبير دوكي»، خطاب استقال هي أكاديمية علوم عبر البحار،
١٩٧٣/٦/١٥ ميران إلى عورو، ٦/١٥، ٦/٢٦، ٦/٢٣، ٦/٢٤ / ١٩٢٦، شرح أوراق
ميران ١

(٦٦) فلاندا، «رابور سور لا سيري اي لالستين»، الصفحتان ٤ و ٥

(٦٧) قرار لجنة اسيا الفرنسية، اب ١٩١٥، شرح حرب ٨٧

(٦٨) من أجل تفسير عام للأمريالية الفرنسية في فترة الحرب الكرى، أنظر كتابنا «هراش
امريال إيكساستون دي فاينال فاير» الذي سوف يطهر عام ١٩٨٠ (الناشر تايمس
وهودسون)

دور الدراسات الاوروبية والحركة الصهيونية في نشر القومية التركية

* قيس خزل جواد العزاوي *

اعتبرت الدولة العثمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر أعظم امبراطورية في العالم ولكن مع بداية القرن الثامن عشر بدأت تعاني من مشاكل داخلية وخارجية حتى بات سلطانها على أراضيها يصعب شيئاً فشيئاً الى ان أصبح اسماً في أغلب احزائها واداً ما تركنا جانباً عوامل الضعف الداتية المعروفة والتي تجلت بفساد الادارة واستئداد الحاكم وتحلف السلطنة أزاء ما يحدث من تطور تقني لدول اوروبية حديثة الشأ تحاور الامبراطورية وتناصبها العداء، فسنجد ان هذه الامبراطورية قد عانت فصلاً عن ذلك - من حرب غير معلنة وغير مباشرة عليها لم تعهدها من قبل، حرب شنتها حاراتها الاوروبيات بوسائل سرية سحاول تسليط الأصواء عليها لانتات هرضية يقوم عليها هذا البحث وهي ان الغزو الفكري الاجنبي للمطقة هو الذي شل قدرتها على التطور والانداع وأوقعها في تحرئة وتعية دائمتين

إن المد القومي الذي احتاح اوروبا، وما حققه من نجاحات في جمع شمل وحدات جغرافية مشتتة كان عامل قوة ودافع تطوير وتجديد لاوروبا، وفي الوقت نفسه فقد نبه الفكر الاوروبي للدور الذي يمكن ان يلعبه الفكر القومي فيما اذا انتشر داخل الامبراطورية العثمانية، باعتباره النقيض الموصوعي لأممية الاسلام

* صحفي له عدة مؤلفات ودراسات في علم النفس، وله اهتمامات خاصة بالتطورات السياسية والتاريخية لشعوب العالم الاسلامي

التي وجدت شعوباً متفرقة، وجعلت توحيد الله والايماں باليوم الآخر والدفاع عن العقيدة الاسلامية أساساً لرايستها

فقد شاعت ظروف التخلف الذي كانت الامبراطورية العثمانية ترزح بظله في آخر عهدها، والديون التي أثقلت كاهلها، والفساد الذي تفشى في ادارتها شاعت كل تلك ان تهى أرضاً خصبة للغزو الفكري الذي سبق بعشرات السنين الغزو العسكري الذي وضع نهايةً مأساوية لآخر «امبراطورية» اسلامية في العالم

ان تخلف التقنية العسكرية العثمانية مثلاً دفع السلطنة للاستعانة بخبراء عسكريين غربيين .. والحاجة الى تطوير النظام التعليمي دفعت الى فتح مدارس غربية النمط والاستعانة أيضاً باساتذة اجانب فضلاً عن ان العوائل المتمكنة قد اختارت الطريق الأسهل لأبنائها فقد ارسلتهم الى العواصم الاوروبية لتلقي العلم هناك واذا ما أضفنا المدن العثمانية المتاخمة للدول الاوروبية والتي تعرضت بشكل كثيف للتيار القومي، فسنجد بان الفكر القومي انتشر ونما وساد في هذه الاوساط بالذات وقبل غيرها وكانت هذه الاماكن قلاع الحصينة فيما بعد

أما الدول الاوروبية المجاورة للامبراطورية، فقد قامت بتشجيع وتوجيه الدراسات التي تبحث في إحياء التاريخ العرقي للشعب السائد في الامبراطورية فوجهت الابحاث نحو تاريخ الترك والهن والمغول لكي تكون الأساس البشري والجغرافي للدولة النقيضة وهي بمسيرتها تلك مرت بمراحل نتعرض لها بايحاز

اولاً: مصادر الفكر القومي التركي

لم يكن لدى الاتراك العثمانيين اي نزوع قومي أو عرقي، فقد عاشوا تسعة قرون متتالية في ظل الاسلام، لا انتماء لديهم إلا للعقيدة الاسلامية، حتى اهتم كانوا لا يعترفون بتركيتهم، ولا يفخرون بها، بل كانوا مسلمين قبل كل شيء ولم تكن اللغة التركية في عهد السلاجقة مثلاً تستعمل في الدواوين كما انها لم تكن لغة أدب أو شعر، بل كانت العربية والفارسية هي السائدة

ويحدثنا ستودارد عن السنوات التي سبقت ظهور الفكر القومي التركي فيقول «من قبل ثلاثة عقود الى اربعة عقود من السنين، لم يكن هناك شيء من طوابع

هذه الحركة (الطورانية) وقد اخبرنا ارميوس فمباري انه لما زار القسطنطينية لأول مرة سنة ١٨٥٦ كانت كلمة - تركلا - (ترك) تُفهم وتُعد من مترادفات الغظاظة والشكاسة والهمجية ولما كنت اقدم على تسية الناس الى الحطورة العظمى التي يجب اعتبارها في شأن متحدر الجنس التركي (المنتشر من ادرنه حتى الباسفيك) كانوا يجيبونني ولكن ماله لا تجعلنا في مصاف القرغيز وجفاف التتر «^١

وتؤكد ما سبق الانسكلوبيديا الاسلامية حيث تذكر بانه حتى القرن التاسع عشر لم تكن لدى الاتراك اي نزعات قومية، بل على العكس كان اسم «ترك» يعني لديهم شخص ريفي خشن وثقيل الظل ^٢

ان هذه الشهادات الثلاث (ستودارد وفاميري والانسكلوبيديا الاسلامية) تبين دون ادنى ريب مدى انتعاد الاتراك عن اي نزوع قومي أو عرقي أو عن أي انتماء غير اسلامي ولكن الأمر لن يستمر على هذا النحو، فالاهتمام المفاجيء الذي ظهر في اوروبا في هذه الفترة وغزارة الدراسات التي تهتم بالعرق التركي تاريخه وجغرافيته سيعطي ثماره بعد حين في الأوساط المتلقية للفكر الغربي عموماً.

ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر بدأ الاتنولوجيون الغربيون خطواتهم الأولى حين ظهرت في وقت متزامن تقريباً دراسات توجه الأنظار الى أهمية العرق التركي في بلدان اوروبية عديدة (فرنسا، المانيا، المجر، روسيا، انجلترا). حيث كتب الفرنسي ح دو عين كتاباً عن «التاريخ العام للهن والترك والمغول وبعض التتار الغربيين» عام ١٧٥٦ وقد أصبح هذا الكتاب فيما بعد

(١) لوثرروب ستودارد، حاصر العالم الاسلامي، ترجمة عجاج مويهض، حواشي الامير شكيب ارسلان، (القاهرة المطبعة السلعية، ١٣٤٣هـ) الجزء الثاني، ص ١٢٩

(٢) انظر الانسكلوبيديا الاسلامية، *Encyclopedie de l'Islam - Tome IV, Paris, 1934, p.927*

والنص الأصلي بالفرنسية هو «Encore au XIX- siècle le nom «turk» avait dans l'empire Ottoman le sens net de «paysan, rustre, lourdaud».

* اراد المجرىون ان يلقوا في وجه التيارين القوميين اللذين يحدقان سلاهم وهما تيار الجامعة الانانية وتيار الجامعة الصقلية فشجعوا لذلك فكرة الطورانية

أحد أهم مصادر الفكر القومي التركي^٢، وكان ملهما للجيل الأول من القوميين الاتراك الذين أرشدهم الكتاب الى الوحدة العرقية التي تربط الهون والترك والمغول والتتار المنتشرين على اراض واسعة جدا في آسيا واوروپيا. إن أهمية هذا الكتاب تكمن في كونه وضع الملامح التاريخية الأولى للمشروع القومي.

ومع الوقت بدأت معالم المشروع تتضح أكثر فأكثر فقد وضع اليهودي الانجليزي دافيد لوملي الأسس اللغوية للمشروع حين نشر كتابه «قواعد اللغة التركية»^٤، هذه اللغة التي لم تكن حسب الكتاب والمؤرخين المهتمين لغة أدب أو شعر، أصبح لها بفضل لوملي قواعد ثابتة.. وطالما للترك تاريخ ولغة، إذن لابد من صيغة تبرر توحدهم بالهون والمغول وغيرهم، لابد ان ينتمي هؤلاء الى قوم، وإلى اسم يوحدهم، ولم ينتظر الغربيون طويلا فقد ظهر للمرة الأولى استخدام اسم «قوم طوران» و«قومية طورانية» بحسب ما أورده الكونت تيلكي (Comte teleki) فان مفردات مثل «طوران» و«طورانية» التي ظهرت للمرة الأولى في المجر عام ١٨٢٩ كانت تدل على وصف لوطن مثالي يضم كل الطورانيين^٥.

ولتعميق الشعور القومي الطوراني بدأ المؤرخ بونسن (Bunsen) عام ١٨٥٤ بالكتابة عن اللغة الطورانية (Langues turâniennes) التي اعتبرها تختلف عن اللغات السامية وهي غير أوروبية أو هندية بل هي لغة آسيا الوسطى، حتى اعتبر بونسن أباً لمصطلح اللغة الطورانية. استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع من قبل الألماني ماكس ميللر (Max Muller)^٦.

وما لبثت الدراسات ان تكاثرت، فقد تجول رادلوف مدير متحف آسيا الاثنوغرافي بموسكو في بلاد الترك وفي آسيا الوسطى يفتش عن المخطوطات

(٢) J De Guignes, Histoire générale des Turcs, des Mongols, et des Huns, Paris 1756-8

(٤) Lumley Davids, Grammaire turque, Londres, 1832 et 1836.

(٥) Cf Encyclopédie de l'Islam, p 928.

(٦) Max Muller, The languages of the reat of war in the East with a survey of 3 families of languages, Semitic Arian and Turanian, London 1855

ويدرس اللهجات، ويجمع أزياء الطوائف المختلفة والالات الموسيقية، وينشر «دراساته، ويعرض اكتشافاته في متحف موسكو^٧. أما المجري ارمنيوس فامبري *Arminius Vambery* * فقد تنكر بلباس درويش تركي وطاف في أرجاء آسيا الوسطى وخرج من رحلته هذه بكتاب خطير هو «رحلة درويش شاب في آسيا الوسطى»^٨ أرسى خلاله وبعده نظريته الخاصة بقيام اتحاد تركي اطلق عليه «بان توركيزم» يمتد من بحر ايجة حتى حدود الصين، ولقد عبر هذا الاتحاد عن مصالح حيوية لبريطانيا التي سرعان ما اعتمدته لكونه نقيضاً للامبراطورية الاسلامية وللنفوذ الروسي كانت هذه الايديولوجية (المانتوركيزم) من صنع المستشرق المجري فامبري بين ١٨٦٨ و ١٨٧٤، وتبناها الانجليز فعملوا على تكوين كتلة عنصرية من الاتراك العثمانيين واتراك التتر ليعطموها بها النفوذ الروسي المتزايد في آسيا الوسطى. ولكن الانحليز ما لبثوا ان غيروا سياستهم، بل ما لبثوا ان ايدوا سيطرة الروس على اترك آسيا الوسطى لأنهم - من ناحية - كانوا يطمعون في أن تصل صائنهم الى هؤلاء الأتراك بطريق روسيا، ولأن رجال الدين من ناحية أخرى رأوا في تغلغل روسيا القيصرية في تلك المناطق نصراً للمسيحية، ولقد بدأت الكنيسة الانجليزية تتعاون فعلاً مع الكنيسة الارثوذكسية على نشر المسيحية في تلك الجهات^٩

ولكن دوافع «فامبري» تختلف عن دوافع الانحليز في هذا الشأن وان كان موقفهما من الدولة العثمانية لا يختلف وعليه فقد استمر في دعاويه، مصيفاً لها انتقادات حادة للإسلام الذي قال عنه «لا وطن له ومن العسير ان تنسى الاوطان وفقاً للإسلام»، لذلك ينصح فامبري القوميين الأتراك بضرورة التحلي عن الاسلام لأنه يبرع عنهم التحصية القومية وقد ردد الطورانيون فيما بعد وبالذات ضيا كوك الب ويوسف اقتشور أقواله هذه متسبين أغلب نظريته

* استاذ يهودي في جامعة بوداست يذكر عنه هرتسل في مذكراته انه يتحدث بطلاقة اثنتي عشر لغة، وقد اعتنق خمسة اديان، وكان كاهناً لديانتين منها وهو الذي اقنع السلطان عبدالحميد بحدوى مقالة هرتسل عام ١٩١١

(٧) انظر احمد السعد سليل، التيارات القومية والدينية في تركيا المعاصرة (القاهرة دار المعرفة ١٩٦١) ص ٢٢

(٨) *Voyage d'un jeune derviche dans l'Asie centrale, Paris, 1865*

(٩) احمد السعد سليل، المصدر نفسه، ص ٢٢

إذا كانت الصدفة قد دفعت اليهودي داهيدي لوملي للكتابة عن قواعد اللغة التركية وصدفة ثانية هي التي دفعت فاميري للكتابة عن التاريخ القومي للاتراك وللتنظير لاقامة وحدة قومية تركية فيصبح بذلك أحد أهم مصادر الفكر القومي التركي، فليس من المنطقي الادعاء بأن صدفة تالته دفعت يهودياً فريسياً أخ للبحث في تاريخ الاتراك في تلك المرحلة بالذات فقد وضع «المسيوليون كاهون» كتاباً تاريخياً عن آسيا والاتراك في معوليا واصلهم منذ ١٤٠٤م، وقد صدر الكتاب سنة ١٨٩٦ وبما أن الجمعية العلمية الفرساوية قرضته وحصلته بالعناية فقد حل عند الاتحاديين مكاناً رفيعاً، فنقلوه الى التركية»^{١٠}، وكتاب كاهون هذا هو «مقدمة في تاريخ آسيا» قام بترجمته الى التركية نقيب عصام^{١١}

كان للكتاب مكانة خاصة لدى أعلام الفكر القومي التركي، فقد تأثر به صيا كوك الب وقال عنه «إن كتاب كاهون كان أول كتاب تأثرت به عند وصولي الى استنبول قادماً من سالونيك»^{١٢}، كما تأثر به الدكتور رضا نور الذي نقل عنه الكثير لكتابته «تاريخ الترك» «وقرأ الدكتور باظم بك سكرتير جمعية الاتحاد والترقي العام كتاب المسيوليون كاهون عن تاريخ الترك والمغول، ووضع وفقاً لهذا الكتاب أساسات النهضة الطورانية»^{١٣}

وفي مرحلة متأخرة، أي في حضم الصراع الحاد بين تيارتي الرابطة العثمانية والرابطة القومية التركية عرفت الأوساط القومية التركية كاتباً لامعاً وهو «تكن الب» الذي ستر عشرات المقالات التي يدعو فيها الى الوحدة القومية التركية ويراهنا الأكثر ديمومة وصلابة وقد توج بتأطاته هذه بكتاب قومي أساسي وهو «الأتراك والجامعة التركية» صدر عام ١٩١٥ ولكن القوميين الاتراك الذين تسوا نظريته وتأثروا بأفكاره لم يعرفوا أن الرجل ليس تركياً بل هو يهودي الماسي تنكر باسم تركي ليخدم القوى المعادية للإسلام ويفرق صفوف المسلمين، وقد بقى اسمه الحقيقي (موسى كوهين) مجهولاً حتى طهر للمرة الأولى في الاسكولبيديا

(١) «الحركة الطورانية الجديدة في بلاد تركيا»، المار المجلد ١٩، الجزء ٨، ١٢/٢٥ ١٩١٧ من ٤

(١١) JAHUN L. Introduction a l'histoire de l'Asie, Paris 1865

(١٢) أحمد السيد سليمان، المصدر نفسه، ص ٢٤

(١٣) «الاسلام والجامعة الطورانية»، المار، المجلد ١٩، الجزء ٤، ٢٨/٩/١٩١٦

وهكذا يتضح ان الكشف عن انتماء الأتراك الى جنس طوراني يضم الى جانبهم المغول والهنون والغن في بقعة جغرافية كبيرة هو عمل من أعمال الاثنولوجيين الغربيين ساهم في تأسيس أركانه يهود من فرنسا وابلترة والمانيا والمجر ودفعت حكومات هذه الدول تلك الجهود وعملت على نشرها في اركان الامبراطورية الاسلامية بكل الوسائل حتى ان المؤرخ الامريكي لوثرود ستودارد قد اندهش لسرعة انتشار الأفكار القومية لكاهون وفامبري فكتب «كان لأعمال هدين العالمين القطبيين فامبري وكاهون أكبر دوي في أنحاء العالم فطفقت كتب فامبري وزملائه تنتشر في كل بقعة من بقاع العالم الطوراني الحديد انتشارا سريعا كبيرا، فأقلت عليها العقول الهائجة المتأهبة للتحد والارتقاء، ثم سرعان ما انشأت طوالع الحركة الطورانية تظهر وتتكاثر في أقطار مختلفة»^{١٥}

وفي الحقيقة فان انتشار الأفكار القومية بهذه السرعة في الامبراطورية كان بفعل عوامل الضعف الداخلية وتعسف سلطة المايبين من ناحية وقوة وتأثير الدول الأوروبية على الامبراطورية من ناحية أخرى، دون اغفال للجاحات التي حققتها الحركات القومية الأوروبية في صراعها مع سلطة الكنيسة وبناء دول قومية حديثة أقرت دساتير جديدة منحت حقوقا للشعوب اغتصبها الملوك والامراء، كل تلك العوامل ساعدت ودفعت الى الأمام المشروع الأوروبي القائم على ضرورة ان يسبق الغزو الفكري الغزو العسكري

وبالاجمال يمكننا ان نقول بان الكتابات الأوروبية قد فتحت أفقيين أمام القومييين الأتراك

الافق الاول هو العمل لاقامة امبراطورية طورانية تضم شعوبا اطلق عليها الاثنولوجيون (الاورال-الطايك) وتتكون من أترك آسيا الوسطى وايران والنتر والهنغار والمطيق وسكان سيبيريا والمنشور في شرق آسيا والفنلنديين، ولقد تبنت هذه الأفكار ودعت لها الحركة الطورانية والافق الثاني هو الاكتفاء في المرحلة

COHEN, Moise (Tekin Alp) · Turkismus und Panturkismus, Weimar (١٤) 1915

(١٥) لوثرود ستودارد، المصدر نفسه، ص ١٤

الأولى بتأسيس دولة قومية تركية قوية تكون القاعدة الأساسية للانطلاق نحو دولة طوران الكبرى، على أن تقوم هذه الدولة القاعدة بالتحلص من كل ما يربطها بالاسلام ونظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بدعوى اوروبية مفادها ان الاسلام مرادف للتخلف، ولقد تمنت جمعية «وطن»* التي تصم مجموعة من العسكر على رأسهم مصطفى كمال أتاتورك السير بهذا الاتجاه والقطيعة الكلية مع العالم الاسلامي والاتحاق بالعرب

ثانياً: القومية في مواجهة الاسلام

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بدأت الكتابات الاوروبية تحد من يرددها محليا حين بدأ جيل قومي تركي يكتب متأثراً بما قرأه فقد وضع مامق كمال روايته الميلودرامية «وطن يا حود سلسيريا» عام ١٨٧٢ واستشرت بشكل واسع وخاصة في الأوساط العسكرية على أثر مع السلطان عبدالحميد لها ١٦ وفي عام ١٨٧٦ نشر أحمد وفيق باشا قاموسه «لهجة عثماني» واتت فيه ان اللهجة العثمانية فرع من اللغة التركية العامة ووارس بينها وبين اللهجات التركية الأخرى، وفي نفس الفترة ترجم كتاب «شجرة تراكمة» ١٧ وبعد ذلك مباشرة نشر سليمان باشا كتابه «صرف تركي» مستذكرا التسمية بالعثماني ومشيدياً بالأمة التركية

كان للأعمال الأدبية أثرها العميق في صفوف الشباب والمثقفين حتى ان أبيات الشاعر محمد أمين نيك التي يقول فيها «انني تركي، ديني وقوميتي التركية راقيين» ١٨ التي نشرها عام ١٨٩٧ أصبحت تتردد كثيراً

* جمعية وطن كانت جمعية سرية أسسها عام ١٩٠٦ رئيس اول ركن يدعى مصطفى كمال (أتاتورك) وامتد نشاطها بين الصباط من دمشق حتى يافا والقدس وشملت كل صباط الجيش الخامس الذي كان مقره دمشق ومن ثم تقرر ان يكون مقرها في سالوبيك التي تسكنها اقلية يهودية (يبلغ عدد سكان سالوبيك حسب احصاء ١٩٠٩ حوالي ١٤ الف منهم ١ الف يهودي)

(١٦) ارست ١ راصور، تركية الفتاة وثورة ١٩٠٨، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي ابيروت دار مكتبة الحياة، (١٩٦) ص ٤١

(١٧) أحمد السعيد سليمان، المصدر نفسه، ص ٢٤

Encyclopédie de l'Islam, p 927

(١٨)

وفي بداية القرن العشرين تكثفت نشاطات القوميين الأتراك حتى أصبحوا تياراً أساسياً في مواجهة تيارى العثمانية والجامعة الإسلامية، وقد دارت على صفحات جريدة «ترك» التي يرأس تحريرها أحد قادة القوميين الكبار وهو يوسف اقشور أكثر المناقشات حدة بين دعاة التيارات الثلاث، وقد كتب اقشور في جريدته التي تصدر بالقاهرة عام ١٩٠٢ ينتقد العثمانية التي تقلص من امتيازات الأتراك في حين لا يعطي الإسلام أي امتياز لغير المؤمنين، وبالتالي فإن الجامعة الإسلامية تسم شعور غير المسلمين كما أنها تعاكس رغبات الدول الأوروبية»^{١٩}

وبعد انقلاب عام ١٩٠٨ أصبح دعاة القومية التركية يتمتعون بامتيازات كبيرة ويتحركون بنشاط، بحكم كونهم أعضاء في جمعية الاتحاد والترقي التي تولت السلطة، فقد «تأسس في ٥ كانون الأول ١٩٠٨ بالاستانة -المنتدى التركي- وهو أول نادي تركي أسس لغاية أدبية وعلمية كي يكون في خدمة القومية التركية أو الرابطة الطورانية ومن مؤسسيه يوسف اقشور وأحمد فريد بك وحسين جاهد وأحمد عايف والشاعر محمد أمين وأحمد مدحت، وخالد ضيا الى جانب بعض المعتدلين مثل الفيلسوف رضا توفيق الذي انتشق عن الاتحاديين اشترك في ادارة بحوث المنتدى مشاهير من العلماء المستشرقين مثل البروفسور عورلاوسكي والدكتور قره جون والبروفسور مارتس هارتمان»^{٢٠}

بعد خلع السلطان عبدالحميد عام ١٩٠٩ تحولت الفكرة القومية من كونها مجموعة من الدعوات لبعض الأدياء والمثقفين الذين يحملون بوطن متالي الى سياسة ينتهجها أغلب سياسيي الصف الأول في الدولة الاتحادية وقد تفرع ضياء كوك ألب عضو اللجنة المركزية لجمعية الاتحاد والترقي بعد مؤتمر سالونيك عام ١٩٠٩ لتنتشر نظريته القومية والاحتماعية على صفحات مجلة «الأقلام الشابة» التي صدرت في سالونيك

وفي عام ١٩١١ تأسست رسمياً الجمعية الطورانية للأعلام والعلوم وفي

Encyclopédie de l'Islam, p 928.

(١٩)

(٢٠) توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني ١٩٠٨-١٩١٤، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٢٥

كانون الأول من العام نفسه صدرت أشهر مجلة قومية تركية وهي «تورك يوردي» التي رُس تحريرها يوسف اقتشور فاستقطبت نخبة مهمة من المثقفين حولها.. حتى أسس العالم التركي فؤاد كوبريلين أهم المجلات القومية وهي «توركيات مجموعة س» نشرت في تلك الفترة أعمال أدبية قومية كثيرة أهمها ديوان شعر «طوران» لضيء كوك ألب الذي يقول فيه «ان وطن الاتراك ليس تركيا ولا تركستان، ان وطنهم هو بلادهم الكبيرة الحالدة طوران» كما نشرت الكاتبة التركية المعروفة خالدة أديب حانم رواية قومية هي «يني طوران»

وهكذا شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نشاطا قوميا كثيفا ظهر معبرا عن تحد كبير لاتجاهات كانت تعد مقدسة في الدولة العثمانية، كمبدأ تساوي الشعوب المتألفة بالاسلام داخل الامبراطورية فالقوميون الحد يدادون سيادة حنس على باقي الأجناس ويقولون بتميره بل انهم يجاهرون باحتقار الاجناس الباقية وتسرعوا ينظرون لسياسة تتريك القوميات غير التركية، وتلك مسألة خطيرة تنال بالصميم شرعية واستمرار الدولة العثمانية وذلك بالضبط ما سعى اليه المستعمرون والحركة الصهيونية

ان سلطة الاتحاديين أصبحت تدريجيا تخضع لمشروع القوميين الاتراك الذين انقسموا الى فئتين رئيسيتين «الاولى ضمت الاتراك العثمانيين والتي تقر بضرورة توحيد الترك في العالم ولكنها تضع للقومية الاسلامية اعتبارا خاصا، وكان من هؤلاء اسماعيل غاسر سيسكي وحسين راده علي» ويرى الاول بان «القومية الاسلامية سد يقي الاتراك من شرور المباديء الاوروبية الهدامة، وقد عبر عن ارتياحه في قيمة المدنية الاوروبية»^{٢١} وأعضاء هذه الفئة يقولون بأنهم مسلمون أولا وترك ثانيا، ويتبرأون من المعول أما الفئة الثانية فتدعى الفئة الطورانية، وهي تخالف الأولى في كل هذه النظريات وأشهر دعائها ضياء كوك ألب وأحمد غايف ويوسف اقتشور.. وهؤلاء يرغمون ان الترك هم من أقدم أمم البسيطة وأعرقها مجدا وأسبقها الى الحصار وانهم والحنس المعولي واحد في الأصل ويلزم ان يعودوا واحدا.. وهم يقولون بخلاف ما يقوله الاولون، هم ترك

(٢١) احمد السعيد سليمان، المصدر نفسه ص ٣٨

(٢٢) لوثرود ستودارد، المصدر نفسه، ص ١٦-١٧

أولا ومسلمون ثانيا، وشعارهم عدم التدين وإهمال الجامعة الإسلامية»^{٢٢}

لقد ذهبت التنظيرات الطورانية الى أقصى تطرفاتها حين ذكرت بأن جمع شمل الترك الطورانيين من كل الأرجاء يستدعي ديناً جديداً لهم غير الاسلام، فحسب ما ذكرته الأدبية التركية خالدة اديب خانم في احدي محاضراتها في «الجامعة المليّة» بدھلي «كان ضياء يعتقد ويؤمن بان الاسلام الذي وضعه العرب لا يصلح لثاننا، ولا بد لنا من اصلاح ديني يوافق طوائفنا اذا لم نرجع الى عهدنا الجاهلي»^{٢٣}.

وهكذا وبعد قرن من نشر أولى الدراسات الاوروبية حول الترك وقوميتهم، والدور الذي يمكن ان يلعبوه اذا هم تخلوا عن الامبراطورية، وأقاموا الدولة الطورانية الكبرى، وبعد ان سادت هذه الدراسات في أوساط المثقفين، تبلور اتجاه قومي تركي عمل كققيص للامبراطورية العثمانية وتصرف بتعال وعدوانية أزاء الشعوب الاسلامية الأخرى، بل انه ذهب الى أكثر من ذلك حين بدأ يشكك بجدوى الاسلام كدين حصاري وطالب بتجاوره وهنا بدأت تمار التحزنة تتضح وتتهياً الاوروبيون لقطافها

ثالثاً: القوميون وسياسة التتريك

ان استبدال فكرة الجامعة الاسلامية التي نادى بها السلطان عبدالحميد بفكرة الجامعة الطورانية كانت عملاً خطيراً أراداه المتربصون بالدولة العثمانية، فقد زرع الانقسام بشدة في صفوف المسلمين وفكك أواصر الدولة العثمانية وبث فيها العداوات العرقية فوقعت بأفة العصبية لئصرة قوميتها وقد قادها الطريق هذا للاستعانة بالأجنبي والتحالف معه هكذا كانت الأحلام الطورانية وبالا على الامبراطورية ومستقبلها

ان تحول النظرية القومية الى منهاج عمل رسمي لدولة الاتحاديين القائمة على أساس الرباط الديني الاسلامي كان كفيلاً بتمريق هذا الرباط فتطبيق سياسة

(٢٣) ابو الحسن الندوي، ماذا حسر العالم بالخطا المسلمين؟ (بيروت دار الكتاب العربي، ١٩٨٢) ص ١٩٩

تترك القوميات غير التركية وبالقوة كان المصيبة الكبرى، «فقد اندفع رجال تركيا الفتاة - اندفاعا كانوا فيه بُعداء من التروى والحكمة يسوقهم سائق التعصب الجنسي (القومي) الأعمى، محاولين تترك المملكة قاطبة في فترة من الزمن يسيرة، فأهاج هذا الأمر الهائل أثناء العصبية الأخرى هياجاً كبيراً حملهم على التنكر لثورة سنة ١٩٠٨»^{٢٤}، «فقد ادخلت الحكومة في برنامج مدارسها العالية ولا سيما الحربية ومدرسة أركان الحرب في الاستانة درس تاريخ الطورانيين وعلومهم الحربية وأدابهم وعهدت الى أحمد غايف بك وأمير بك وخالد ضياء بك وحمد الله بك في إلقاء محاضرات في هذه المواضيع (.) واستعاض التلاميذ في جميع المدارس الابتدائية والاعدادية والعالية عن الكتب العصرية بمجموعة «تورك يوردي» أي المملكة التركية وكتاب «ترك قليجي» أي السيف التركي وتاريخ تيمورلنك وهولاكو وجيكيز خان وغيرهم»^{٢٥}

ومن المعروف ان الجريدة المركزية لجمعية الاتحاد والترقي «طيس» التي يرأس تحريرها يهودي من الدومة* هو حسين حاهد كانت أول من حث على التترك، فقد كتب حاهد في تشرين الأول ١٩٠٨ «ان الأمة التركية كانت وستظل هي الحاكمة في السلطنة العثمانية وان الترك يتمتعون بحقوق وامتيازات سامية صفتهم فاتحين، فلا محال إذا للاعتراف بحقوق مساوية للعناصر العرقية الأخرى، وان الدستور العثماني لا يمكن ان يكون في شكله النهائي سوى دستوراً تركياً»^{٢٦} وقد كانت هذه التمرارة التي اطلقت فأصرمت نار الحقد بين العناصر المختلفة هذا الحقد الذي بما على يد يهود «الدومة» والتدخلات الأجنبية، «ان الدين يضرمون نار القومية في الأوساط التركية أكثرهم من الدومة»^{٢٧} وهدف يهود الدومة هو الحصول على أرض فلسطين، وذلك لن يحدث كما اقتنع به هرتسل - إلا بتقويض الدولة العثمانية واقتسام أراضيها بين الدول الأوروبية

* وهم اليهود السفارديون الذين لقوا منذ زمن بعيد في تركيا الإسلامية تسامحاً دينياً لم توفره لهم اسبانية المسيحية، وفي القرن السابع عشر أسلم عدد منهم مع رئيسهم شنتاي سيوي، الذي اعتر نفسه مسيح أرمني، ثم صاروا يدعون منذ ذلك الحين «الدومة» ولقد تظاهر هؤلاء بالاسلام ولكنهم بقوا على عصيتهم اليهودية

(٢٤) لوثروب ستودارد، المصدر نفسه، ص ٩٦

(٢٥) «الجمعيات الاتحادية لتكوين العصبية التركية»، المار، المجلد ٢٥، جزء ٤، ١٩٢٤/٥/٤

(٢٦) توفيق علي برو، المدر نفسه، ص ٣٢٥

(٢٧) أحمد عرت الأعظمي، اليقطة العربية، (بعداد مطبعة الشعب، ١٩٣١) الجزء الاول ص ٦٨

كان تأثير اليهود يمو يوما بعد يوم حتى جاء «انقلاب الباب العالي» في ٢٣/١/١٩١٣ لكي تصح لهم اليد العليا في الدولة فقد حصلوا على ثلاثة وزارات أساسية «حيث عيّن سسيم ماولياخ وكيل الجمعية الصهيونية ووزيرا للتجارة وحاوید مک وریرا للمالية وبساريا أفندي وزيرا للنافعة»^{٢٨} وكنت حريدة المنار تقول عن الاتحاديين «نهبوا أموال عبدالحميد خان وصادروا أكثر أغنياء الأمة وباعوا المؤسسة والهرسك للممسة، وطرابلس الغرب لاطيالية، واتفقوا مع الجمعية الصهيونية على بيعها أراضي السلطان عبدالحميد الواسعة في فلسطين وعلى تهديد الأسباب لامتلاكها البلاد المقدسة لاقامة حكم اسرائيل فيها، ولهذا قال وزيرهم حقي باشا في خطبة علنية له ان مستقبل هذه الدولة العثمانية لليهود»^{٢٩} قاد الاتحاديون وهم يخضعون لتأثيرات صهيونية واوروبية واصحة الدولة الى التفتيت الكامل لروابطها، فقد فتحت الأنوار مشرعة للنزعات القومية واستغلت الدول الأوروبية هذا الوضع لتعده للداخل وتهيم على الخارطة السياسية، فاتفقت بريطانيا مع الشريف حسين وارسلت له ضابط مختبرات المعروف «لورانس» لكي يقود الثورة العربية ضد الأتراك عام ١٩١٦ «فقام باشعال الحماس القومي العربي، واثار العرب على الأتراك، وثار الشريف حسين في الحجاز، وأهل الشام في الشام، وفضلوا الانضمام الى راية الحلفاء على البقاء في جوار الأتراك المسلمين»^{٣٠}

خاتمة:

ان الأمر المؤكد بالنسبة للباحث المهتم بنشأة الفكر القومي التركي هو ان هذا الفكر لم يكن متأصلا في نفوس الأتراك من قبل، وليس له حدود في ماضيهم، وقد تمت صياغته بكل بنياته، بل من ألفه الى يائه خارج قومه ولعرض في نفس يعقوب، فقد قام كما أوضحنا الأوروبيون وحفة من اليهود في وقت مترام، وعبر مرحلة محددة بانتاج كل ما يلزم لقيام مشروع قومي تركي. بل انهم اشرفوا بأنفسهم على تعليمه في مدارس تخريج الكادر القومي التركي اي في «المتدى

(٢٨) الموب ١٩١٣/٢/٥

(٢٩) المنار كانون الثاني ١٩١٣

(٣٠) ابوالحسن الندوي، «الحركات القومية» «الوجه العدد ٣»

التركي» وإلا ما سبب وجود نمور لاوسكي وجون وهارتمان في هذا المستوى؟ لقد درس هؤلاء النظرية القومية التركية ووسائل تطبيقها من خلال قيام دولة «طوران الكبرى» لقد سحروا من استمرار قيام الجامعة الإسلامية وكالوا لها كل التهم الجاهزة محملين الاسلام ودولته كل اسباب التخلف ولا ريب ان تنكر كل من موسى كوهين وفاميري بأسماء تركية وكتاباتهم عن القومية يحفي ما هو أعظم

ان تتبع الدقيق لما حدث يمكننا من الخروج بالنتائج المحددة التالية

أولا ان الفكر القومي التركي شرك اوروبي لاصطياد من تعرب من المسلمين للعمل على تفتيت الدولة العثمانية واقتسام اراضيها وذلك ما حدث بالفعل

ثانياً ان هناك أدلة قاطعة على وجود دور متعاضم للحركة اليهودية العالمية والجمعية الصهيونية بالذات والمحافل الماسونية التي سيطروا عليها ومي جمعية الاتحاد والترقي. هدف هذا الدور الاستيلاء على فلسطين

ثالثاً: ان من تعصب للطورانية لم يبين دولة «طوران الكبرى الخالدة»، فالقوى الأوروبية التي دفعت لهكذا أحلام هي التي حالت دون ذلك وذهب أنور باشا ضحية التحالف السوفيياتي الأوروبي حين أعتيل في بحارى، وأغتيلت معه الأحلام الطورانية.

رابعاً: ان من دعا من العرب للانفصال عن الترك في الحرب العالمية الاولى، ومن تحالف مع الانجليز والفرنسيين لم يحققوا دولة العرب الموحدة، بل على العكس ورثوا دولا محزاة ومستعمرة حسب خارطة سايكس-بيكو

خامساً ان المشروع القومي أيا كان نوعه فاسد من الأصل لأنه بساطة دعوة للتعصب والامتنياز عن الاقوام الأخرى وهو ما نهى الله سبحانه وتعالى عنه، وإذا ما تعلل القوميون العرب والترك بنجاح وحدة المانيا وايطاليا فعليهم ان لا ينسوا أبداً ان الوجدتين إنما قادتا الشعور القومي الالمانى والايطالى الى ذروته وانتجتا أكبر الحركات قمعاً في الحضارة الانسانية

وهما الفاشية والنازية

وأخيراً فلنتساءل: إلى أين قادت نظريات الترك والعرب القومية؟ الحالمون بدولة طوران لم يحصلوا إلا على رقعة جغرافية صغيرة جداً وهي تركيا الحديثة بقرار ورقانة أوروبية وفق ما أقره مؤتمر لوزان، وكان الثمن الغاء الخلافة الإسلامية وإقامة الدولة العلمانية بحراسة الحراب الامبريالية والصهيونية أما العرب فقد جعلت اتفاقية سايكس-بيكو مصيرهم أتعس من الجميع حيث تحولوا إلى وحدات صغيرة منهوبة ثرواتها واستلست قلب بلادهم وأشرف منازلهم (فلسطين وبيت المقدس) وعاث المخرسون والمستعمرون فساداً في الأرض وما زلنا ندفع الثمن فليتعض المتعضون ويتمسكوا بحبل الله الذي لا نجاة بعيره.

(وما يعلمُ تاويله إلا الله والراسخون في العلم)

الصابئون من خلال كتب التفسير

تفتح «المنتقى» ابتداءً من هذا العدد باباً جديداً في المجلة يختص بالشؤون الفقهية والتاريخية والاجتماعية استناداً الى كتب تفسير القران الكريم.

ان هيئة تحرير المجلة حريصة على انتقاء ونقل ما يرد في كتب التفسير دون ان تضيف عليها او تحذف منها شيئاً مهما.. ويراعى في اختيار كتب التفسير توفرها وكذلك تنوعها من حيث الفترة التي كتبت فيها وتنوع مدارسها.

وفي هذا العدد اخترنا مادة «الصابئين» فنحاول التعرف على تاريخهم وموقف الاسلام منهم ومدى علاقتهم باهل الكتاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

(سورة البقرة. آية ٦٢)

(والصابئين) قوم من النصارى يخلقون وسط رؤوسهم ويقرءون الزبور ويعبدون الملائكة يقولون صأئت قلوبنا أي رجعت قلوبنا الى الله.

«تفسير الجلالين»: الإمام العلامة جلال الدين محمد بن احمد المحلى والإمام الشيخ المتبحر جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي

(ان الدين آمنوا) بالانبياء من قبل (والدين هادوا) هم اليهود (واليسارى والصابئين) طائفة من اليهود او النصارى (من آمن) منهم (بالله واليوم الآخر) في رمن بسينا (وعمل صالحا) بتشريعته (فلهم أحرهم) أي تواب أعمالهم (عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) روعي في ضمير آمن وعمل لفظ من وفيما بعد معناها

«اسباب النزول» للسيوطي

أخرج ابن أبي حاتم والعدني في مسنده من طريق ابن أبي يحيى عن محاهد قال قال سلمان سألت النبي (ص) عن أهل دين كنت معهم فذكرت من صلاتهم وعبادتهم، فنزلت «إن الدين آمنوا والدين هادوا» الآية وأخرج الواحدي من طريق عبد الله بن كثير عن محاهد قال لما قص سلمان على رسول الله (ص) قصة أصحابه قال هم في النار قال سلمان فأطلمت علي الأرض، فنزلت «إن الدين آمنوا والذين هادوا» إلى قوله - يحزنون، قال فكانما كتشف عني جبل وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن السدي قال نزلت هذه الآية في أصحاب سلمان الفارسي

مختصر تفسير الامام الجليل الحافظ عماد الدين ابي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي
المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

وأما الصابئون فقد اختلف فيهم فقال مجاهد الصابئون قوم بين المحوس واليهود والنصارى ليس لهم دين، وقال ابو العالية والصحاح الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرأون الربور، ولهذا قال ابو حنيفة واسحاق لا بأس بدنائهم وما كحتهم، وقال ابو جعفر الرازي بلعي ان الصابئين قوم يعبدون الملائكة ويقرأون الربور ويصلون للقبلة، وسئل وهب بن منبه عن الصابئين فقال الذي يعرف الله وحده، وليست له شريعة يعمل بها، ولم يحدث كفرا، وقال عبد الرحمن بن زيد الصابئون أهل دين من الأديان، كانوا بحريرة الموصل يقولون «لا إله إلا الله» وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي إلا قول لا إله إلا الله، قال ولم يؤمنوا برسول فمن أحل ذلك كان المشركون يقولون للنبي (ص) وأصحابه هؤلاء الصابئون يتشبهونهم بهم يعني في قول «لا إله إلا الله» وقال الخليل هم قوم يتشبه دينهم دين النصارى إلا ان قبلتهم نحو مهب الحبوب يرعمون انهم على دين نوح (ع)، قال القرطبي والذي تحصل من مذهبهم فيما ذكره بعض العلماء أنهم موحدون ويعتقدون تأثير اللحوم وأنها فاعلة، ولهذا أفتى أبو سعيد الاصطخري بكفرهم للقادر بالله حين سألهم عنهم، واختار الراري ان الصابئين قوم يعبدون الكواكب بمعنى ان الله جعلها قبلة للعباد والدعاء أو بمعنى ان الله عوض تدبير أمر هذا العالم اليها وأظهر الأقوال - والله أعلم - قول مجاهد ومتابعيه ووهب بن منبه انهم قوم ليسوا على دين اليهود ولا النصارى ولا المحوس ولا المشركين، وإنما هم قوم باقون على فطرتهم ولا دين مقرر لهم يتبعونه ويقتفونه، ولهذا كان المشركون ينددون من أسلم بالصابي، أي انه خرج عن سائر أديان أهل الأرض إذ ذاك، وقال بعض العلماء الصابئون الذين لم تبلغهم دعوة نبي، والله أعلم

مختصر تفسير الطبري: «جامع البيان عن تاويل اي القرآن» لابي جعفر محمد بن جرير
الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ.

(والصابئين) قوم لا دين لهم ولا كتاب يعبدون الملائكة.

«تفسير القرآن الكريم» للعلامة المحقق السيد عبد الله شبر المتوفى سنة ١٢٤٢هـ.

والصابئين (بكسر الباء وسكون الياء) الذين رعموا انهم صبوا الى دين الله وهم كاذبون وقيل هم كاذبون وقيل هم قوم بين اليهود والمجوس لا دين لهم وقيل دينهم يشبه دين الصارى يرعمون انه دين بوح وقيل هم عدة الجوم او الملائكة

«روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني» للعلامة الالوسي البغدادي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ.

لما انجر الكلام الى ذكر وعيد أهل الكتاب قرن به ما يتضمن الوعد جريا على عادته سبحانه من ذكر الترغيب والترهيب وبهذا يتضح وجه توسيط هذه الآية وما قلها بين تعداد النعم، وفي المراد (الدين آمنوا) هنا اقوال، والمروي عن سفيان الثوري أنهم المؤمنون بالسستهم، وهم المنافقون بدليل انتظامهم في سلك الكفرة والتعبير عنهم بذلك دون عنوان البفاق للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عبر عنها بالايمان لا تجديدهم نفعا ولا تنقدهم من ورطة الكفر قطعا، وعن السدي أنهم الحنيفيون ممن لم يلحق الرسول صلى الله عليه وسلم كريد بن عمر بن نفيل وقس بن ساعدة وورقة بن نوفل - ومن لحقه كأي در وبخيري - ووفد النحاشي الدين كانوا ينتظرون البعثة، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم المؤمنون بعيسى قبل ان يبعث الرسول (ص)، وروى السدي عن أشياخه أنهم المؤمنون بموسى الى ان جاء عيسى عليهما السلام فأمنوا به، وقيل أنهم أصحاب سلمان الذين قص حديثهم على رسول الله (ص) فقال له «هم في النار» فأظلمت الأرض عليه كما روى مجاهد عنه فبرلت عند ذلك الآية إلى (يحنزون) قال سلمان فكانما كشف عني حبل، وقيل أنهم المتديبون بدين محمد (ص) مخلصين او منافقين -واختاره القاضي- وكأى سب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد (من آمن) الح فان ذلك يقتضي ان يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر وأقل الأقوال مؤنة اولها (والذين هادوا) أي تهودوا يقال هاد وتهود إذا دخل في اليهودية، ويهود - إما عربي من هاد إذا تاب سموا بذلك لما تابوا

من عبادة العجل، ووجه التخصيص كون توبتهم أشق الأعمال كما مر، وإما
مغرب يهوذا بدال معجمة والف مقصورة كأنهم سموا بأكبر اولاد يعقوب (ع)،
وقريء (هادوا) بفتح الدال أي مال بعضهم الى بعض (والنصارى) جمع نصران
بمعنى نصراني، وورد ذلك في كلام العرب وإن انكره البعض كقوله
تراه اذا دار العتي محصفا ويضحى لديه وهو (نصران) شامس
ويقال في المؤث نصران كدما وبدمانة قال سيويه- وأشد «كما سجدت
نصرانة لم تحنف» والياء في نصراني عنده للمبالغة كما يقال للأحمر أحمر
إشارة الى انه عريق في وصفه، وقيل انها للفرق بين الواحد والجمع كرنج
وزنجي، وروم ورومي، وقيل النصارى جمع بصرى كمهرى ومهاري حدثت احدى
يايه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلت الياء ألفا والى ذلك ذهب الخليل، وهو
اسم لأصحاب عيسى (ع)، وسموا بذلك لانهم بصروه، او لبصر بعضهم لبعض،
وقيل إن عيسى (ع) ولد في بيت لحم بالقدس ثم سارت به أمه الى مصر ولما بلغ
اثنى عشر سنة عادت به الى الشام وأقامت بقرية ناصرة، وقيل بصرايا،
وقيل بصرى، وقيل نصرانة، وقيل نصران -وعليه الجوهري- فسمي من معه
باسمها، او أحد لهم اسم منها

(والصائين) هم قوم مدار مداهم على التعصب للروحانيين واتحادهم
وسائط ولما لم يتيسر لهم التقرب اليها بأعيانها والتلقي منها بذواتها فزعت
جماعة منهم الى هياكلها، فصائنة الروم مفرعها السيارات، وصائنة الهند مفرعها
التوابت، وجماعة نزلوا عن الهياكل الى الاشخاص التي لا تسمع ولا تنصر ولا
تعبي عن أحد شيئا فالفرقة الاولى هم عدة الكواكب، والثانية هم عدة
الأصنام وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون في الاعتقادات
والتعبدات، والامام ابوحنيفة (رض) يقول إنهم ليسوا بعدة أوثان وإنما
يعظمون الجحوم كما تعظم الكعبة، وقيل هم قوم موحدون يعتقدون تأثير الجحوم
ويقرون ببعض الأنبياء كيحى عليه السلام، وقيل إنهم يقولون بالله تعالى
ويقرون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة، وقيل الى مهت الحبوب،
وقد أخذوا من كل دين شيئا، وفي جواز مناكتهم وأكل دبانهم كلام للفقهاء
يطلب في محله، واختلف في اللفظ فقيل غير عربي، وقيل عربي من صا
-بالهمز- إذا خرج أو من صا معتلا بمعنى مال لخروجهم عن الدين الحق
وميلهم الى الباطل، وقرا نافع وحده بالياء وذلك إما على الأصل أو الابدال
للتخفيف.

(من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً) أي أحدث من هذه الطوائف إيماناً بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنوآت، وبالنشأة الثانية على الوجه اللائق، وأتى بعمل صالح - حسبما يقتضيه الإيمان بما ذكر، وهذا مبني على أول الأقوال، والقائلون بأخراهم منهم من فسر الآية بمن اتصف من أولئك بالإيمان الحالص بالمبدأ والمعاد على الإطلاق سواء كان ذلك بطريق التتات، والدوام عليه كإيمان المخلصين، أو بطريق إحداثه، وإبتثائه كإيمان من عداهم من المنافقين، وسائر الطوائف، وفائدة التعميم للمخلصين مريد ترغيب الباقيين في الإيمان سيار أن تأخرهم في الاتصاف به غير مغل بكونهم أسوة لأولئك الأقدمين، ومنهم من فسرهما بمن كان منهم في دينه قبل أن ينسخ مصدقاً بقله بالمبدأ والمعاد عاملاً بمقتضى شرعه، فيعم الحكم المخلصين من أمة محمد (ص)، والمنافقين الذين تابوا، واليهود والنصارى الذين ماتوا قبل التحريف والنسخ (والصائين) الذين ماتوا زمن استقامة أمرهم إن قيل أن لهم ديناً، وكذا يعم اليهود والصائبين الذين آمنوا بعيسى (ع) وماتوا في زمنه، وكذا من آمن من هؤلاء الفرق بمحمد (ص) وفائدة ذكر (الذين آمنوا) على هذا مع أن الوعيد السابق كان في اليهود لتسكين حمية اليهود بتسوية المؤمنين بهم في أن كون كل في دينه (قبل النسخ) يوجب الأجر (وبعده) يوجب الحرمان، كما أن ذكر (الصائين) للتنبيه على أنهم مع كونهم أبين المذكورين ضلالاً يتاب عليهم إذا صح منهم الإيمان والعمل الصالح، فغيرهم بالطريق الأولى وانفهام قبل النسخ من (وعمل صالحاً) إذ لا صلاح في العمل بعده، وهذا هو الموافق لسبب النزول لا سيما على رواية أن سلمان (رض) ذكر للنبي (ص) حس حال الرهبان الذين صحبهم، فقال «ماتوا وهم في النار» فأنزل الله تعالى هذه الآية، فقال عليه الصلاة والسلام «من مات على دين عيسى (ع) قبل أن يسمع بي فهو على خير، ومن سمع ولم يؤمن بي فقد هلك»

والمناسب لعموم اللفظ وعدم صرعه إلى تخصيص (الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى) بالكفرة منهم وتخصيص (من آمن) الخ بالدخول في ملة الاسلام، إلا أنه يرد عليه أنه مستلزم أن يكون (للصائين) دين وقد ذكر غير واحد أنه ليس لهم دين تجوز رعايته في وقت من الأوقات (فعي الملل والنحل) أن الصبوة في مقابلة الحنيفية، وليل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الانبياء قيل لهم الصابئة، ولو سلم أنه كان لهم دين سماوي ثم خرجوا عنه، فمن مضى من أهل

ذلك الدين قبل خروجهم منه ليسوا من (الصابئين) فكيف يمكن إرجاع الضمير الرابط بين اسم (إن) وخبرها اليهم -على القول المشهور- وارتاب إرجاعه الى المجموع من حيث هو مجموع قصدا الى ادراج الفريق المذكور فيهم ضرورة أن من كان من أهل الكتاب عاملا بمقتضى شرعه قبل نسخه من مجموع اولئك الطوائف بحكم اشتماله على اليهود والنصارى وإن لم يكن من (الصابئين) مما يجب تنزيه ساحة التبريل عنهم^{١٤} على ان فيه بعد ما لا يحفى فتدبر و(من) مبتدأ، وجوزوا فيها أن تكون موصولة والخبر حملة قوله تعالى (فلهم أجرهم عند ربهم) ودخلت -الفاء- لتضمن المبتدأ معنى الشرط كما في قوله تعالى (إن الدين فتنوا) الآية، وأن تكون شرطية -وهي خبرها خلاف- هل الشرط، أو الجزاء، أو هاء وحملة (من آمن) الح خبر (إن) فإن كانت (من) موصولة -وهو الشائع هنا- احتيج الى تقدير -مبهم- عائدا، وإن كانت شرطية لم يحتج الى تقديره -إذ العموم يعني عنه- كأنه قيل هؤلاء وعبرهم إذا آمنوا (فلهم) الخ على ما قالوا في قوله تعالى (إن الدين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نصيب أجر من أحسن عملا) وجوز بعضهم ان تكون (من) بدلا من اسم (إن) وخبرها (فلهم أجرهم) واختار ابو حيان أنها بدل من المعاطيف التي بعد اسم (إن) فيصح إدادك المعنى، وكأنه قيل (إن الدين آمنوا) من غير الاصناف الثلاثة، ومن آمن من الأصناف الثلاثة (فلهم) الخ وقد حملت الصمائر الثلاثة باعتبار معنى الموصول، كما ان أفراد ما في الصلة باعتبار لفظه، وفي البحر إن هذين الحملين لا يتمان إلا بأعراب (من) مبتدأ، وأما على إعرابها بدلا فليس فيها إلا حمل على اللفظ فقط فافهم تم المراد من -الأجر- الثواب الذي وعده على الايمان والعمل الصالح، فاصافته اليهم واختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيحاح -كما رعمه الزمخشري رعاية للاعتزال- لكن تسميته -أجرا- لعدم التخلف، ويؤيد ذلك قوله تعالى (عند ربهم) المشير الى أنه لا يصيب لأنه عند لطيف حفيظ، وهو متعلق بما تعلق به (لهم)، ويحتمل أن يكون حالا من (أجرهم)

«الميزان في تفسير القرآن» للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي المتوفى سنة ١٤٠٢هـ.

وأما الصابئون ونعني بهم أصحاب الروحانيات وأصنامها فهم وان أنكروا أمر النبوة غير ان لهم في طريق الوصول الى كمال المعرفة النفسانية طرقا لا تختلف

كثيراً عن طرق البراهمة والبوديين، قالوا -على ما في الملل والنحل- إن الواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات فنسأل حاجاتنا منهم، ونعرض أحوالنا عليهم، ونصو في جميع أمورنا اليهم، فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم، وهذا التطهير ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وغطامنا أنفسنا عن دنيئات الشهوات استمداداً من حهة الروحانيات، والاستمداد هو التضرع والانتهاال بالدعوات، وإقامة الصلوات، وبذل الزكوات، والصيام عن المطعومات والمشروبات، وتقريب القرابين والذائح، وتبخير البخورات، وتعزيم العزائم فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة

في تفسير القمي، قال قال الرضا (ع) الصابئون قوم لا مجوس ولا يهود ولا نصارى ولا مسلمون وهم يعدون النجوم والكواكب أقول:وهي الوثنية، غير ان عبادة الأصنام غير مقصورة عليهم بل الذي يخصهم عبادة أصنام الكواكب

(بحث تاريخي)

ذكر ابوريحان البيروني في الآثار الباقية ما لفظه واول المذكورين منهم يعني المتنبئين يوذاسف وقد ظهر عند مضي سنة من ملك طهمورث بأرض الهند وأتى بالكتابة الفارسية، ودعا الى ملة الصائنين فأتبعه خلق كثير، وكانت الملوك البيشدادية وبعض الكيانية ممن كان يستوطن بلح يعطمون النيران والكواكب وكليات العناصر ويقدسونها الى وقت ظهور زرادشت عند مضي ثلاثين سنة من ملك بشتاسف، ويقايا أولئك الصائنين بحران ينسبون الى موضعهم، فيقال لهم الحرانية وقد قيل: انها نسبة الى هادان بن ترخ اخى ابراهيم (ع) وانه كان من بين رؤسائهم أوغلهم في الدين وأشدهم تمسكاً به، وحكى عنه ابن سنكلا النصراني في كتابه الذي قصد فيه نقض نحلتهم، فحشاه بالكذب والباطيل، انهم يقولون ان ابراهيم (ع) انما خرج عن جملتهم لأنه خرج في قلفته برص وأن من كان به ذلك فهو نجس لا يخالطونه فقطع قلفته بذلك السبب يعني اختتن، ودخل الى بيت من بيوت الأصنام فسمع صوتاً من صنم يقول له يا ابراهيم خرجت من عندنا بعيب واحد، وجئتنا بعيبين، أخرج ولا تعاود المجيء الينا فحمله الغيظ على ان جعلها جذاذاً، وخرج من جملتهم ثم انه ندم بعد ما فعله، واراد

ذبح ابنه لكوكب المشتري على عاداتهم في ذبح اولادهم، زعم فلما علم كوكب المشتري صدق توبته فداه بكبش

وحكى عبدالمسيح بن اسحق الكندي عنهم في جوابه عن كتاب عبدالله بن اسماعيل الهاشمي، انهم يعرفون بدسح الناس ولكن ذلك لا يمكنهم اليوم جهراً ونحن لا نعلم منهم إلا انهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القنايح، ويصفونه بالسلب لا الايجاب كقولهم لا يحد، ولا يرى، ولا يظلم، ولا يجور ولا يسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً، اد ليس عندهم صفة بالحقيقة، ويسسون التدبير الى الفلك وأجرامه، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها، ويعظمون الأنوار، ومن آثارهم القبة التي فوق المحراب عند المقصورة من جامع دمشق، وكان مصلاهم، كان اليونانيون والروم على دينهم، ثم صارت في أيدي اليهود، فعملوها كنيستهم، ثم تغلب عليها النصارى، فصيروها بيعة الى ان جاء الاسلام وأهله فاتخذوها مسجداً، وكانت لهم هياكل وأصنام بأسماء الشمس معلومة الأشكال كما ذكرها أبو معشر اللخمي في كتابه في بيوت العبادات، مثل هيكل بعلبك كان لصنم الشمس، وقران فانها مسوبة الى القمر، وبائنها على صورته كالطيلسان، ويقربها قرية تسمى سلمسين، واسمها القديم صنم سين، أي صنم القمر، وقرية اخرى تسمى ترع عز اي باب الرهرة ويدكرون ان الكعبة واصنامها كانت لهم، وعبدتها كانوا من جملتهم، وان اللات كان باسم رحل، والعزى باسم الزهرة ولهم أنبياء كثيرة أكثرهم فلاسفة يونان كهرمس المصري واغاذيمون وواليس وفيثاغورث وباناسوار جد افلاطون من جهة أمه وامثالهم، ومنهم من حرم عليه السمك خوفاً ان يكون رعاوة والفرج لانه اذا محموم، والثوم لانه مصدع محرق للدم أو المنى الذي منه قوام العالم، والباقلاء لانه يعلط الدهن ويفسده، وانه في أول الأمر إنما بنت هي جمجمة إنسان، ولهم ثلاث صلوات مكتوبات:

أولها عند طلوع الشمس ثماني ركعات
والثانية عند زوال الشمس عن وسط السماء خمس ركعات، وفي كل ركعة من صلاتهم ثلاث سجعات، ويتنفلون بصلاة في الساعة الثانية من النهار، واخرى في التاسعة من النهار
والثالثة في الساعة الثالثة من الليل، ويصلون على طهر ووضوء، ويعتسلون من الجناة ولا يختتنون اذ لم يؤمروا بذلك زعموا وأكثر احكامهم في المناكح

والحدود مثل أحكام المسلمين، وفي التنجس عند مس الموتى، وأمثال ذلك شبيهة بالتوراة، ولهم قرابين متعلقة بالكواكب وأصنامها وهياكلها، ونبائح يتولاها كهنتهم وفانتوهم، ويستخرجون من ذلك علم ما عسى يكون المقرب وجواب ما يسأل عنه، وقد يسمى هرمس بادريس الذي ذكر في التوراة أخنوخ، وبعضهم رعم ان يوذاسف هو هرمس

وقد قيل ان هؤلاء الحرائية ليسوا هم الصائنة بالحقيقة، بل هم المسمون في الكتب بالحنفاء والوثنية، فان الصائنة هم للدين تخلفوا بسابل من جملة الأساط الناهضة في ايام كورش وايام ارطحتستت الى بيت المقدس، ومالوا الى شرائع المجوس فصبوا الى دين يختصر، فذهبوا مدهما ممتزجا من المحوسية اليهودية، كالسامرة بالشام، وقد توحد أكثرهم بواسط وسواد العراق بباحية جعفر والجامدة وبهري الصلة منتمين الى أنوش ابن شيث، ومخالفين للحرائية، عائبين مذاهبهم، لا يوافقونهم إلا في أشتياء قليلة، حتى انهم يتوجهون في الصلاة الى جهة القطب الشمالي والحرائية الى الجنوبي، ورعم بعض أهل الكتاب لانه كان لتوتسلخ ابن غير ملك يسمى صابي، وان الصائنة سموا به، وكان الناس قبل ظهور الترائع وحروج يوذاسف شمينين سكان الحانب الشرقي من الأرض وكانوا عبدة أوتان، وبقاياهم الآن بالهد والصين والتعزعر ويسميههم أهل خراسان شمنان، وأثارهم وبهاراتهم وأصنامهم وفرحاراتهم ظاهرة في ثعور خراسان المتصلة بالهد، ويقولون يقدم الدهر، وتناسخ الأرواح، وهويء الفلك في خلاء غير متناه، ولذلك يتحرك على استدارة فان الشيء المستدير إذا أزيل ينزل مع دورا، زعموا ومنهم من أقر حدوث العالم، وزعم ان مدته ألف ألف سنة إنتهى موضع الحاجة

اقول: وما نسبه الى بعض من تفسير الصائنة بالمدذهب الممتزج من المحوسية واليهودية مع أشتياء من الحرائية هو الأوفق بما في الآية فان ظاهر السياق أن التعداد لأهل الملة

ان الصائنين وهم عبدة الكواكب الذين يذكر القرآن تعرض ابراهيم (ع) لألهتهم بقوله «فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي» الى آخر الآيات إنما كانوا بمدينة حران الذي هاجر اليه ابراهيم (ع) من بابل أو من «أور» ولازمه ان يكون حجاجه عبدة الكواكب بعد مدة من حجاجه عبدة الأصنام وكسره الأصنام ودخوله النار، .

. . أما الاعتبار فان المملكة التي ينتحل في بعض بلادها العظيمة بدين م
الاديان الشائعة المعروفة كالصابئية التي كانت يومئذ من الاديان المعروفة ف
الدنيا لا يخلو من شيوع في سائر بلادها ووجود جماعة من منتحليه منتشرة فم
أقطارها وأما التاريخ فقد ذكر شيوعه كشيع الوثنية ببابل ووجود معابد كثير
فيها بنيت على أسماء الكواكب وأصنام لها منصوبة فيها فقد حاء في تاريخ
أرض بابل وما والاها ذكر بناء معبد إله الشمس وإله القمر في حدود سنة ثلاثة
آلاف ومائتين قبل المسيح، وفي نصب شريعة حمورابي ذكر إله الشمس وإله
القمر وهو مما يقرب زمن الخليل ابراهيم عليه السلام

ودكر المسعودي أن مذهب الصابئة كان نوعاً من التحول والتكامل في دين
الوثنية وأن الصبوة ربما كانت تتحول الى الوثنية لتقارب مأخديهما، وأن الوثنية
ربما كانوا يعدون أصنام الشمس والقمر والرهرة وسائر الكواكب تقريباً الى
ألتهما تم الى إله الآلهة قال في مروج الذهب كان كثير من أهل الهند والصين
وعيرهم من الطوائف يعتقدون أن الله عز وجل حسم، وأن الملائكة أجسام لم
أقدار وأن الله تعالى وملائكته احتحبوا بالسماء، فدعاهم ذلك الى أن اتخذوا
تماثيل وأصناماً على صورة الباري عز وجل وبعضها على صورة الملائكة مختلفاً
القدود والأشكال، ومنها على صورة الانسان وعلى خلافها من الصور يعدونها
وقربوا لها القرابين، وبذروا لها النذور لتسببها عندهم بالباري تعالى وقربها مد
فأقاموا على ذلك برهة من الزمان وجملة من الأعصار حتى ببهم بعض حكمائهم
على أن الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام المرئية الى الله تعالى وأنها حية ناطقة
وأن الملائكة تختلف فيهما بينها وبين الله، وأن كل ما يحدث في هذا العالم فانه
هو على قدر ما تجري به الكواكب عن أمر الله فعظموها وقربوا لها القرابين
لتنفعهم فمكتوا على ذلك دهرًا فلما رأوا الكواكب تخفى بالنهار وفي بعض
أوقات الليل لما يعرض في الجو من السواتر أمرهم بعض من كان فيهم م
حكمائهم أن يجعلوا لها أصناماً وتماثيل بعدد الكواكب الكبار المشهورة، وك
صنف منهم يعظم كوكباً منها، ويقرب لها نوعاً من القرابين خلاف ما للآخر عل
أنهم إذا عظموا ما صوروا من الأصنام تحركت لهم الأجسام العلوية من السبب
بكل ما يريدون، وبنوا لكل صنم بيتاً وهيكلًا منفردًا، وسموا تلك الهياكل بأسم
تلك الكواكب

وقد ذهب قوم الى أن البيت الحرام هو بيت زحل، وإنما طال عندهم بق
هذا البيت على مرور الدهور معظماً في سائر الأعصار لأنه بيت زحل، وأن زحل

تولاه لان زحل من شأنه البقاء والثبوت، فما كان له فغير زائل ولا دائر، وعن
التعظيم غير حائل وذكروا أموراً عرضنا عن ذكرها لشناعة وصفها ولما طال
عليهم العهد عبدوا الأصنام على انها تقربهم الى الله وألغوا عبادة الكواكب فلم
يزالوا على ذلك حتى ظهر يوداسف بأرض الهند وكان هندياً، وكان يوداسف
خرج من أرض الهند الى السند ثم سار الى بلاد سجستان وبلاد زابلستان وهي
بلاد فيروز بن كبك ثم دخل السند الى كرمان فقتباً وزعم انه رسول الله، وأنه
واسطة بين الله وبين خلقه، وأتى أرض فارس، وذلك في أوائل ملك طهمورث ملك
فارس، وقيل ذلك في ملك جم، وهو أول من أظهر مذهب الصائنة على حسب ما
قدمنا أنفاً فيما سلف من هذا الكتاب وقد كان يوداسف أمر الناس بالرهق في
هذا العالم، والاشتغال بما علا من العوالم، إذ كان من هناك بدء النفوس واليها
يقع الصدر من هذا العالم، وجدد يوداسف عند الناس عبادة الأصنام والسجود
لها لتسبه ذكرها، وقرب لعقولهم عبادتها بصروب من الحيل والخدع وذكر دوا
الخبرة بشأن هذا العالم وأخبار ملوكهم ان جم الملك أول من عظم النار ودعا
الناس الى تعظيمها، وقال إنها تتسبه ضوء الشمس والكواكب لأن السور عنده
أفصل من الظلمة، وجعل للنور مراتب ثم تنازع هؤلاء بعده فعظم كل فريق منهم
ما يرون تعظيمه من الأشياء تقرأ الى الله بذلك

ثم ذكر المسعودي البيوت المعظمة عندهم وهي سبعة الكعبة البيت الحرام
باسم زحل، وبيت على جبل مارس بأصفهان، وبيت مندوسان ببلاد الهند، وبيت
نوبهار بمدينة بلخ على اسم القمر، وبيت عمدان بمدينة صنعاء من بلاد اليمن
على اسم الزهرة، وبيت كاوسان بمدينة فرغانة على اسم الشمس، وبيت بأعالي
بلاد الصين على اسم العلة الأولى واليونان والروم القديم والصقالبة بيوت
معظمة بعضها مبنية على اسم الكواكب كالبيت الذي بتونس للروم الذي على
اسم الزهرة.

ثم ذكر المسعودي ان للصائنين من الحرائين هياكل على أسماء الجواهر
العقلية والكواكب فمن ذلك هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل قال ومن هياكل
الصائنة هيكل السلسلة، وهيكل الصورة وهيكل النفس وهذه مدورات الشكل،
وهيكل زحل مسدس، وهيكل المشتري مثلث، وهيكل المريخ مربع مستطيل، وهيكل
الشمس مربع، وهيكل عطارد مثلث الشكل، وهيكل الزهرة مثلث في جوف مربع
مستطيل، وهيكل القمر مثنى الشكل، وللصائنة فيما ذكرنا رموز وأسرار يخفونها
انتهى وقريب منه ما في الملل والنحل للشهرستاني.

والصابئون ليس المراد بهم عبدة الكواكب من الوثنية بدليل ما في الآية (ان
الدين آمنوا والدين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله
يفصل بينهم يوم القيامة) من المقابلة بينهم وبين الذين اشركوا بل هم على ما
قيل- قوم متوسطون بين اليهودية والمجوسية ولهم كتاب ينسبونه الى يحيى بن
زكريا النبي ويسمى الواحد منهم اليوم عند العامة «صبي»

مختارات وملخصات

نصوص من مقالة:

الخلافة وسماتها

ابو الأعلى المودودي

تلك كانت مبادئ الحكم واسسه التي قام وسار عليها نظام الحكومة في عصر محمد صلى الله عليه وسلم ، وهي نفس الاصول التي قامت عليها حكومه الخلفاء الراشدين من بعده وكان كل فرد في المجتمع آنذاك - نظرا لما تلقاه من تعليم وتربيته وقيادة عملية عن السى مباشرة - يعرف اى نوع من نظم الحكم ينبغى ان يكون لهذا المجتمع .

ورغم ان الرسول لم يحدد حليعه له الا ان افراد المجتمع المسلم كانوا يعرفون ان الاسلام يتطلب خلافة شورى فلم تمرد بالحكم اسرة ولم يسط احد على السلطة بالقوة والجبر وما حاول احد قط ان يطرى نفسه او يعرض شحصه في سبيل الحصول على الخلافة وانما احتار الناس - برصاهم الحر - اربعة من الصحابه خلفاء متعاقبين . وسمت الامه هذه الخلافة « الخلافة الراشدة » وهو لفظ يوضح بذاته ان هذا - محاسب - هو الاسلوب الصحيح للخلافة في نظر المسلمين .

خلافة انتخائية :

رشح عمر بن الخطاب رضى الله عنه سيدنا ابا بكر الصديق رضى الله عنه لخلافة النبى صلى الله عليه وسلم فقبله اهل المدينة - وكانت لهم في الحميفة صفة تمثيل البلاد بأكملها - وبايعوه برصاهم واحتيارهم دون مهر او ضغط . وقد اوصي ابو بكر عند وفاته بالخلافة لسيدنا عمر رضى الله عنه وجمع الناس في المسجد النبوى وقال لهم :

« ارضون بمن استخلف عليكم فاني والله ما الون من جهد الراى ولا وليت ذا قرابة وانى قد استخلف عمر بن الخطاب فاسمعوا له واطيعوا »

فقال الناس : « سمعنا واطعنا » .

وبينما كان عمر بن الخطاب في الحج في العام الاخر من حياته بلعه ان

رجلا قال : « لو مات أمير المؤمنين (عمر) لباعيت فلانا فان بيعة ابي بكر كانت فلتنه وبعت » (١) فقال عمر : « انى لعائم في العشي في الناس فمحترهم هؤلاء الرهط الذين يريدون ان يفصبوهم امورهم » ولهذا ذكرى هذه الحادثة في اول حطه بعد عودته الى المدينة وروى بالتفصيل احداث يوم السبيعة والظروف التي جعلته ينهض لمبايعه ابي بكر على الفور فقال :

« وانا والله ما وجدنا امرا هو اقوى من مبايعه ابي بكر فخشينا ان فارقنا القوم ولم تكن بيعة ان يحدبوا بعدنا بيعة فامسا ان نتابعهم على ما نرضى او نخالفهم فبكون فساد فمن بايع رجلا على غير مسورة من المسلمين فلا بايع هو ولا الذي بايعه نغرة ان يقنلا » (٢) .

وبمضي هذه القاعده الى شرحها في حطته كون مجلسا انتحابيا قبيل وفاته ليفصل في امر الخلافة وقال : « من دعا الى اماره نفسه بغير مسورة من المسلمين فافتلوه » ثم اصدر قرارا باستثناءه من استحقاق الخلافة لكي لا تصير مصفا ورايا وقد صم ذلك المجلس الانتحابي سه اسخاص راي عمر اهم اكر الناس تأييرا وقولا » (٣) .

وفي النهاية قرر قرار المجلس على اسناد امر اختيار الحلبة الى عبد الرحمن بن عوف فتنفل ناحا عن هو اكثر قولاً لدى الناس حتى انه سأل القوافل التي كانت عائدة من الحج وانتهى من هذا الاسفتاء العام الى ان اكثر الناس يميلون الى سيدنا عثمان بن عفان (٤) وعلى هذا انتحب حليلة للمسلمين وبوبع امام الناس في مجلس عام .

(١) كان يقصد أن عمر من الخطاب قام فحاة في سبيعة بنى ساعدة ورشح أبا بكر ومديده وبايعه على الفور دون مشورة سابقة

(٢) البخارى كتاب المحاردين باب ١٦ ، مسد احمد - ١ حديث ٣٩١ وتقول رواية مسلم « من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له ولا بيعة للذى بايعه » وقد قال عمر في رواية أخرى « من دعى إلى اماره من غير مشورة فلا يحل له أن يقتل » فتح الدارى - ١٢ ص ١٢٥

(٣) أنظر الطبرى ج ٣ ص ٢٩٢ ، ابن الأثير ج ٣ ص ٣٤ - ٣٥ ، طبقات ابن سعد - ٣ ص ٣٤٤ ، فتح البارى ج ٧ ص ٤٩

(٤) الطبرى - ٣ ص ٢٩٢ ، ابن الأثير ج ٣ ص ٣٦ ، ابن كثير البداية والنهاية ج ٧ ص ١٤٦ .

واراد الناس بعد مقتل سيدنا عثمان ان يولوا سيدنا علي بن ابي طالب
فقال لهم :

« ليس ذلك اليكم انما هو لاهل الشورى واهل بدر فمن رضي
به اهل الشورى واهل بدر فهو الخليفة فنجتمع وننظر في
هذا الامر » (١)

ويروى الطبرى ان عليا قال : « ان يبغي لا يكون خفيا ولا يكون الا
عن رضا المسلمين » (٢) وعند وفاة علي رضي الله عنه سألته الناس اتباع
اسك الحسن مرد عليهم « لا آمركم ولا انهاكم انهم ابصر » (٣) وحيما كان
يوصى اولاده آخر وصية سألته رجل « الا نعهد يا امير المؤمنين » فاجابه
« لا ولكنى اتركهم كما تركهم رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٤)

يضح لنا من هذه الوقائع ان الخلفاء الراشدين وصحابة رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانوا يرون الخلافة مصبا انخانيا لاند من الفصل
فيه برضا المسلمين ومشورتهم فما بينهم اما الوراثة او اغتصاب الحكم
عوة فلم يكن لديهم « خلافة » بل « ملكا » ربيح لنا سيدنا ابو موسى
الاشعري تصور الصحابة الكرام للفرق بين الخلافة والملك - وكان عندهم
تصورا واصحا - فيقول : « ان الامارة ما انهر فيها وان الملك ما غلب عليه
بالسيف » (٥)

حكومة شورى :

هؤلاء الخلفاء الاربعة لم يكونوا يبرمون امرا يتعلق بضبط الحكومة
او التشريع ونحوه دون مشورة اهل الراى من المسلمين . وروى في سنن
الدارمى ان ميمون بن مهران حكى عن مسلك سيدنا ابي بكر في هذا وانه كان
اذا وقع امر من الامور بطر حكمه في كتاب الله فان لم يجد نظر كيف قصي فيه

-
- (١) ابن قتية . الامانة والسياسة ج ١ ص ٤١ .
(٢) الطبرى ج ٣ ص ٤٥٠ .
(٣) الطبرى ج ٤ ص ١١٢ المسودى . روح الذهب ج ٢ ص ٤٢ .
(٤) ابن كثير . البداية والنهاية ج ٨ ص ١٣ ، ١٤ ، المسودى ج ٢ ص ٤٢ .
(٥) طبقات ابن سعد ج ٤ ص ١١٣ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم يحد جمع خيار الناس وشاورهم
فما استقر عليه رأيهم بعد بحث ومناقشة وتمحيص قضي به وحكم (١)
وكذلك كان سيدنا عمر رضي الله عنه (٢) .

اما الشورى فكان الحلفاء الراشدون يرون ان لاهل الشورى حمهم
الكامل في التعبير عن ارائهم بحرية تامة . وقد اوضح عمر بن الخطاب رضي
الله عنه - في خطبة افتتاحه لمجلس الشورى - سياسته الخلافة في مسأله
الشورى فقال :

« انى لم ازعجكم الا لان نشتركوا في اماتى فيما حملت من
اموركم فانى واحد كاحدكم وانتم اليوم تقرون بالحق
خالفى من خالفى ووافقى من وافقى ولست اريد ان
نتبعوا هذا الذى هواى » (٣)

امانة بيت المال :

كان الحلفاء الراشدون والصحابه الكرام يعتبرون بيت المال امانة
لله ولجمهور المسلمين فلم يسمحوا بادخال شيء فيه او اخراج شيء منه
خلاف ما ينص عليه الشرع . وكان حراما عندهم ان يستخدم الحكام بيت
المال لتحقيق اغراضهم الشخصية . فالفرق الاساسي بين الخلافة والملك
في رأيهم ان الملك يصع الحاكم فيه يده على خزانة الدولة (بيت المال)
فيتصرف فيها بحرية تامة اما الخلافة فالحليعه فيها يعتبر خزانة الدولة
امانه الحالى والحلى فيعطى لكل ذى حق حقه ولا يتصرف فيها الا بالحق .

سال عمر يوما سلمان الفارسي « املك انا ام خليفة » احابه على العور
« ان انت جببت من ارض المسلمين درهما او اقل او اكثر ثم وضعت في
غير حقه فانت ملك » .

وقال عمر ايضا ذات مرة في مجلسه « والله ما ادري اخليفة انا ام
ملك فان كنت ملكا فهذا امر عظيم » فقال احد الصحابة « يا امير المؤمنين
ان بينهما فرقا » قال « وما هو ؟ » قال « الخليفة لا يأخذ الا حقا ولا يضعه الا

(١) سنن الدارمى باب الفتيا وما فيه من الشدة .

(٢) كنز العمال ج ٥ حديث ٢٢٨١ .

(٣) الخراج لأبي يوسف ص ٢٥ .

في حق فانت بحمد الله كذلك والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطى
هنا « (١)

وابو بكر حمل اقمشته على كتفيه - في اليوم التالي لتولية الخلافة
وخرج لبيما (وكان يتعيش قبل الخلافة من تجارة العماش) فلبىه من
الطريق عمر بن الخطاب فسأله « اين تريد ؟ » قال « السوق » قال « تصنع
ماذا وقد وليت امر المسلمين ؟ » قال « ومن اين اطعم عيالي » قال عمر
« انطلق يفرض لك ابو عبيده » (صاحب بيت المال) فانطلقا الى ابي عبيدة
معال : « افرض لك قوت رجل من المهاجرين ليس بافضلهم ولا باوكسهم
وكسوة الشتاء والصيف اذا اخلفت سبتا رددته واخذت غيره » ففرص له
ابو عبيدة من بيت المال اربعة آلاف درهم سنويا . فلما حصر ابا بكر الموب
قال : « قد كنت فلان لعمر انى اخاف الا يسعنى ان آكل من هذا المال سبتا
فقلبنى فاذا انا م خذوا من مالى بمانه آلاف درهم وردوها في بيت المال »
فلما حاءوا بها الى عمر قال « رحم الله ابا بكر لقد اعب من بعسده تعباً
سديداً » (٢)

وقد بين عمر رضى الله عنه في احدى خطبه حتى الحلفه في بيت المال
معال :

« لا يحل لى في مال الله سوى كسوين للصيف وكسوه للسناء
ومعاش رجل من اوسط فريس يأخذه لعباله وانا بعد ذلك
رجل من عامة المسلمين » (٣)
وقال في حطة اخرى :

« ان هذا المال لا يصح فيه سوى خلال ثلاث ان يؤخذ بالحق
ويعطى بالحق ويمنع من الباطل وانما انا ومالكم كوالى اليتيم
ان استغنييت استعففت وان افتقرت اكات بالمعروف » (٤)

-
- (١) طبقات ابن سعد - ٣ ص ٣٠٦-٣٠٧ .
 - (٢) كبر المال - ٥ حديث ٢٢٨٠-٢٢٨٥ .
 - (٣) ابن كثير البداية والنهاية ج ٧ ص ١٣٤ .
 - (٤) كتاب الخراج لأبي يوسف ص ١١٧ .

وكان مرتب سيدنا على رضي الله عنه من الدولة يضارع ما كان يعاصه أبو بكر أو عمر رضي الله عنهما وكان يلبس قميصا يصل الى نصف ساقه وعالبا ما كان مرقعا (١) ولم يأت عليه وقت - في حياته كلها - ادخر منه شيئا وقد ذهب اليه واحد من الصحابة وكان شتاء فوحده يرتعد من البرد وعلقه رداء رث (٢) ولما مات وجدوا «تركته» سبعمائه درهم كان قد جمعها شيئا فشيئا ليشتري بها علاما (٣) ولم يكن سيدنا على يشتري شيئا من واحد يعرفه ابدا لكي لا يحفض له من ثمنه لكونه امير المؤمنين (٤)

رحب بشب القتال بينه وبين معاوية اشار الناس عليه ان يأخذ من بيت المال ما يحمي به نفسه كما يفعل معاوية في استغطابه الناس باغداقه عليهم ووصلهم دون خوف فانكر عليهم ذلك وقال «اتامروني ان اطلب النصر بالجور والله لا افعل ما طلعت الشمس وما لاح في السماء نجم» (٥) ولما اراده اخوه عميل بن ابي طالب ان يعطيه من بيت المال رفض وقال له «أريد ان يحرفني الله في نار جهنم في صلتك بأموال المسلمين ؟» (٦)

نصوّر الحكومة :

كيف كان تصور هؤلاء الناس للحكومة ؟ وكيف كان تفكيرهم فيما يتعلق بواجباتهم ومناصبهم كحكام ؟ وأي سياسة كانوا يسرون عليها في حكوماتهم ؟ كل هذه الامور كانوا يبنونها بأنفسهم لعامة الناس في خطهم واقوالهم . فقال ابو بكر الصديق في اول خطبه له بعد السعة :

« ايها الناس فاني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان احسنت فاعينوني وان اسأت فقوموني . الصدق امانة والكذب خيانة . والضعيف فيكم قوي عندي حتى اربح عليه حقه ان شاء الله »

(١) ابن سعد - ٣ ص ٢٨

(٢) ابن كثير - ٨ ص ٣

(٣) ابن سعد - ٣ ص ٣٨

(٤) ابن سعد - ٣ ص ٢٨ ، ابن كثير - ٨ ص ٣

(٥) ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة - ١ ص ١٨٢

(٦) ابن قتيبة الامامة والسياسة - ١ ص ٧١ ويقول ابن حجر أن عقيلاً كان

عليه دين فرفض على رضى الله عنه أن يضمه عنه ففضت وانضم إلى معاوية (أنظر الاصابة - ٣ ص ٤٨٧) .

والعوى فيهم ضعيف عندي حتى احد الحق منه ان شاء الله
لا يدع احد منكم الجهاد في سبيل الله فانه لا يسدعه قوم
الا ضربهم الله بالنبل ولا تشيع العاحضة في قوم الا عمهم
الله بالبلاء اطيعوني ما اطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله
ورسوله فلا طاعة لي عليكم فاني منيع ولست مبتدعا « (١)

وقال عمر رضي الله عنه في احدى خطبه :

ولما بعث ابو بكر عمرو بن العاص الى الشام وفلسطين كان مما اوصاه
به : -

« ابق الله في سر امرك وعلانيته واسنحه فانه يراك ويرى عملك .
فكن من عمال الآخرة واراد بما تعمل وجه الله وكن والدًا لمن
معك ولا تكشفن الناس عن استارهم واكتف بعلايتهم
واصلح نفسك تصلح لك رعيتك « (٣)

وكان عمر يقول لمن يرسلهم ولاية على الناس :

« اني لم استعملكم على امه محمد صلى الله عليه وسلم على
اشعارهم ولا على ابشارهم وانما استعملتكم عليهم لتفيموا
بهم الصلاة وتقضوا بينهم بالحق وتفسموا بينهم بالعدل « (٤)

واول خطبة خطبها سيدنا عثمان رضي الله عنه بعد مبايعته قال
فيها : -

« ايها الناس انه لم يبلغ ذو حق في حقه ان يطاع في معصيه
ولكم على ايها الناس خصال اذكرها لكم فخذوني بها : على
الا اجتنبى نسبًا من خراجكم ولا مما افاء الله عليكم الا من
وجهه ولكم على اذا وقع في يدي الا بخرج مني الا في حقه (٢)

(١) الطبري - ٢ ص ٤٥٠ ، اس هشام السيرة السوية - ٤ ص ٣١١ ، كنز
المال - ٥ حديث ٢٢٦١-٢٢٦٤-٢٢٦٨-٢٢٧٨-٢٢٩١-٢٢٩٩ .
(٢) الخراج لأبي يوسف ص ١١٧ .
(٣) كنز المال - ٥ حديث ٢٣١٣ .
(٤) الطبري - ٣ ص ٢٧٣ .

« اما بعد فاني قد حملت وفد فبلت الا واني متبع ولست بمبتدع
الا وان لكم على بعد كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم
بلايا : اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم ، وسن
سنة اهل الخير فيما لم تسنوا عن ملا والكف عنكم الا فيما
استوجبتم » (١)

والرسالة التي بعث بها سيدنا على الى اهل مصر - بعد تعيينه
سيدنا قيس بن سعد واليا عليها - قال فيها :

« الا وان لكم علينا العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه
وسلم والقيام عليكم بحقه والتنفيذ لسنته والنصح لكم بالغيب »
فقرأ قيس بن سعد الرسالة عليهم ثم قال :

« فان نحن لم نعمل لكم بذلك فلا بيعة لنا عليكم » (٢)

وكتب سيدنا على الى احد الولاة يقول :

« فاما بعد فلا تطولن حجابك على رعيتك فان احتجاب الولاة
عن الرعية سببة الضيق وفلة علم بالامور والاحتجاب يقطع
عنهم علم ما احتجبوا دونه فيضعف عندهم الكبير ويعظم
الصغير ويقبح الحسن ويحسن القبيح ويشاب الحق بالباطل » (٣)

ولم يكن ذلك مجرد قول صدر من سيدنا على رضي الله عنه اما كان
يسير عليه ويطبمه في حياته فكان - وهو حليفه - يجرح الى الاسواق
يحمل الدرة يهوى الناس عن المنكر ويأمرهم بالمعروف وينصح لهم ويطوف
على التحارفي كل سوى يراقبهم حشيه العش او الحيف وما كان احد
من الغرباء - اذا رآه - يصدق ان هذا الذي يطوف بالسوق امام عينيه

(١) الطبري ج ٣ ص ٤٤٦ .

(٢) الطبري ج ٣ ص ٥٥٠-٥٥١ .

(٣) ابن كثير ج ٨ ص ٨ .

هو خليفة بلاد المسلمين اذ ما كان لباسه ومظهره ينبيء بشأنه ومنصبه
كما لم يكن له حرس يمشون امامه يفسحون له الطريق ليمر بموكبه (١)

وذاث مرة اعلى سيدنا عمر في الناس :

« انى والله ما ارسل اليكم عمالا ليضربوا ابشاركم ولا ياخذوا
اموالكم ولكن ارسلهم اليكم ليعلموكم دينكم وسنة نبيكم فمن
فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه الى فوالذى نفسي بيده
لاقصنه »

فقال له عمرو بن العاص (حاكم مصر) ارايتك ان كان رجلا من
امراء المسلمين على رعية فادب بعض رعيته انك لتقصنه منه ؟ « قال « اى
والذى نفس عمر بيده لاقصنه منه وقد رايت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقص من نفسه » (٢)

وحدث ذات مرة ان كتب عمر الى عماله وولاته كلهم ان يواصوه
بموسم الحج موافوه فعام في الناس فقال : « يا ايها الناس انى بعثت عمالى
هؤلاؤلا بالحق عليكم ولم استعملهم ليصيبوا من ابشاركم ولا من دمايتكم
ولا من اموالكم فمن كانت له مظلمة عند احد منهم فليقم » فما قام من
الناس يومئذ الا رجل واحد فقال « يا امير المؤمنين عاملك ضربنى مائة
سوط » قال عمر « اتضربه مائة سوط ؟ فم فاستقد منه » فعام اليه عمرو
بن العاص فقال « يا امير المؤمنين انك ان تفتح هذا على عمالك كبر عليهم
وكانت سنة ياخذ بها من بعدك » فقال عمر « الا اقيده منك وفقد رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يفيد من نفسه ؟ فم فاستقد منه » فقال
عمرو « دعنا اذا فلنرضه » قال « دونكم » فأرضوه بأن اشريت منه بمائتى
دينار كل سوط بدينارين (٣)

(١) نفس المصدر ج ٨ ص ٥٠٤ .

(٢) أبو يوسف الخراج ص ١١٥ ، أبو داود حديث رقم ٥٥ ابن الاثير

ج ٣ ص ٣٠ ، انطوى ج ٣ ص ٢٧٣ .

(٣) أبو يوسف الخراج ص ١١٦

سيادة القانون :

لم يكن هؤلاء الخلفاء الراشدون يضعون انفسهم فوق القانون . او يجعلون من دواتهم سلطه تعلوه انما كانوا في عين العاين متساوين برعاياهم مسلمين ودميين . ورغم انهم هم الدين كانوا يصبون العضاة الا ان اى قاض كان حرا بعد توليه منصبه في ان يعاملهم كواحد من عامه الرعايا ويحكم عليهم ان كانت العضية صدهم .

فحدث في مرة ان اختلف عمر وابى بن كعب على امر ما واحتكما الى ريد بن ثابت فمثلا امامه فقام زيد من مكانه واراد ان يجلس عمر فرفض وجلس مع حصمه ابى بن كعب . ثم عرض ابى دعواه فانكرها عمر وكان على ريد - حسب ما يفرض به القانون - ان يستحلف عمر لكنه تلكا فحلف عمر من نفسه واعلن في نهايه الجلسة ان زيدا لا يصلح ان يكون قاضيا لان عمر لم يستو عنده ورجل من عامه المسلمين (١)

وباربع على رضى الله عنه ذميا رآه يبيع درعه في سوق الكوفه فلم يأخذها منه غضبا بصفته امير المؤمنين ورئيس الدولة آنذاك انما رفع شكواه الى العاصى ولما لم يستطع تقديم بينه او شهود على دعواه قضى العاصي صده (٢) .

ويروى ان حلكا ان عليا رضى الله عنه تنازع واحد الذميين فانطلقا الى العاصي فوقف واستقبل عليا ورحب به فقال له على ((هذا اول جورك)) (٣)

حكومة بلا عصبية :

كان من سمات العصر الاسلامى الاول ان يعامل الناس كلهم سواء سواء تمشيا مع مبادئ الاسلام وروحه في السمو فوق العصبية القبلية والجنسية والوطنية . غير ان طوفان العصبية القبلية تدفق بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام فكان عاملا في ظهور من ادعوا البوة ونشوب حركة الردة . فهذا واحد من اتعاس مسيلمة الكذاب يقول اعلم ان مسلمة

(١) أنظر السنن الكبرى للبيهقي - ١٠ ص ١٣٦ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) وفات الأعيان - ٢ ص ١٦٨ .

كذاب ولكن كذاب ربيعه خير من صادق مصر (١) وذلك زعيم من بنى غطفان يحمى طليحة الذى ادعى النبوة ويعول والله لئن اتبع بييا من حلفائى احب لى من اتباع نى قريش (٢) .

حتى في المدينة نفسها حبس بويج ابوبكر الصديق امتنع سعد بن عبادة عن بيعته بسبب تعصه الفلى . كذلك كره ابو سفيان انعقاد الخلافة لابی بكر لنفس السبب وقال لسيدنا على « ما بال هذا الامر (يعنى الخلافة) في اذل قبيلة من قريش وافلها والله لئن شئت لاملانها عليه خيلا ورجالا » فصدمه سيدنا على بقوله « مازلت عدوا للاسلام واهله فما ضر ذلك الاسلام واهله شيئا والله ما اريد ان نملأها عليه خيلا ورجالا ولولا راينا ابابكر لذلك اهلا ماخلييناه وايها يا ابا سفيان ان المؤمنين قوم نصحة بعضهم لبعض متوادون وان بعدت ديارهم وابدانهم وان المنافعين قوم غشسة بعضهم بعض (٣) .

فلما عامل ابو بكر ومن بعده عمر كافة المسلمين من غير العرب - وليس اهل القبائل العربية وحدهم - معاملة متساوية عادله ولم يرفعوا اهلها ودويها على رقاب الناس او يحتصاهم بامتيازات ورخص دون غيرهم ذابت شتى العصبيات وارتفعت في المسلمين الروح الاممية الشاملة التى يقتضيها الاسلام . فابو بكر الصديق رضي الله عنه لم يعط احدا من اهله منصا قط اثناء خلافته كما ان عمر بن الخطاب لم يفعل ذلك في خلافته ابدا اللهم الا النعمان بن عدى الذى عينه جابيا لحراح « ميسان » - وهى اقليم صغير جدا قرب البصرة - ثم ما لبث ان عرله من هذا المنصب بعد فترة وجيزة (٤) فكان سلوك هذين الخائفين في هذا سلوكا نموذجيا ينبغى ان يحتدى .

(١) الطبرى ج ٢ ص ٥٠٨ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٨٧ .

(٣) كنز العمال ج ٥ حديث ٢٣٧٤ - الطبرى ج ٢ ص ٤٤٩ - ابن عبد البر - الاستيعاب ج ٢ ص ٦٨٩ .

(٤) كان سيدنا النعمان بن عدى من المسلمين الأوائل وكان أسبق في الإسلام من عمر نفسه وكان هو ووالده من هاجروا إلى الحبشة فلما دشنه عمر حابيا على ميسان لم تذهب معه زوجته فقال في فراقها شمرأ ذكر فيه الحمر - مجرد ذكر - فعزله عمر وقرر ألا يوليه مرة أخرى (ابن عبد البر - الاستيعاب ج ١ ص ٢٩٦ وياقوت الحموى معجم البلدان ج ٥ ص ٢٤٢-٢٤٣) .

ولقد شعر سيدنا عمر في اواخر ايامه بالخوف من تيقظ عصبية العرب القبلية - ولم تكن قد انتهت تماما رغم قوة وتأثير الثورة التي أحدثها الاسلام فيهم - وتصدر عن يفتتها فتنة تعم الاسلام والمسلمين لذلك قال لعبد الله بن عباس حين كان يحدثه في امر من يخلفه وحاء ذكر سيدنا عثمان :

« فو الله لو فعلت - يعنى لو استخلفته - لجعل بنى ابى معيط

على رقاب الناس يعملون فيهم بمعصية الله والله او فعلت لفعل

ولو فعل لفعلوه فونب الناس عليه فقتلوه » (١)

وبنى هذا الامر في ذهنه حتى حصره الموت اذ استدعى على بن ابى

طالب وعثمان بن عفان وسعد بن ابى وقاص وقال لكل منهم على حده

« اتق الله ولا تحمل قومك على رقاب الناس » (٢)

اضف الى هذا ان عمر قد ترك شروطا وقواعد لاعضاء مجلس الشورى الانتخابى الستة كان من بينها ان يتعهد الخليفة المنتخب الا يعامل اهله معاملته خاصه متميره (٣) ومن سوء الحظ ان الخلفه الثالث سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه لم ينفذ هذا الشرط فأُسند الى بنى امية في عهده اكبر المناصب واكثرها وخصص لهم رواتب من ست المال فشعر العبالل

كذلك عين عمر قدامة بن مظلوم عاملا على البحرين وكان روح اخته ومن مهاجرى الحبشة وأهل بدر لكه عرله وأقام عليه الحد حين شهد عليه شهود أنه شرب الخمر (الاستيعاب ٢ ص ٥٣٤ والاصانة لابن حجر ٣ ص ٢١٩-٢٢٠) .

(١) ابن عبد البر - الاستيعاب ٢ ص ٤٦٧ . وقد يتساءل البعض أكان عمر ماهيا من الله فأقسم بالله على أمر ليقن فوقع ؟ والجواب أن صاحب الصبرة إذا تدبر الأمور ورتبها ترتيباً منطقياً استطاع أن يرى نتائجها اتى مستمر عنها بطريقه منطقية أيضا مثل عملية حسابية ٢ + ٢ = ٤ ؛ وعلى هذا يستطيع أن يتساءل - بناء على بصيرته الثاقبة - سواءات صادقة دون الهام أو غيره فقد كان عمر يعرف كم تتأصل جرائم المعصية في نفوس العرب وأن خمسة وعشرين أو ثلاثين عام من الدعوة الإسلامية لم تقتل هذه الجرائم أو تقضى عليها تماما ومن ثم كان على يقين من أن سياسته وسياسة أبى بكر من قبله إذا تميرت أدنى تمير وحافى خليفته أهله وأقاربه فلن يفلح أى شئ في اخاد العصبية القبلية وستقع على أقرها حتما ثورات دموية . (نقل هذه الرواية شاه ولي الله في إرالة الخلفاء) .

(٢) الصبرى ٣ ص ٢٦٤ - ابن سعد ٣ ص ٣٤٠-٣٤١-٣٤٣-٣٤٤ .

(٣) فتح البارى ٧ ص ٤٩ - ٥٠ ، الرياض الفرة ٢ ص ٧٦ ،

ابن حلدون تكله الجزء الثانى ص ١٢٥ .

الاحرى بمرارة مسلكه (١) غير ان سيدنا عثمان كان يرى ذلك مما تطلبه صلة
الزخم فكان يقول :

« ان ابا بكر وعمر كانا يتاولان في هذا المال خلف (اى شطف)
انفسهما وذوى ارحامهما واني تاوليت فيه صلة رضى » (٢)

فكانت النتيجة ما توقعها عمر وفكر فيها اذ قامب الثورة صده
ولبت الامر انتهى باستشهاده بل تأججت جدوة العصية التى كانت خمدت
وانطفأ اوارها في ظل نظام الخلافة الراشدة .

روح الديمقراطية :

كان من اهم خصائص هذه الخلافة توفر الحرية الكاملة في العمد
والتعير عن الراى ولم يكن الخلفاء محتجين عن الناس بل كانوا يجلسون
مع اهل الشورى ويشركون في العاش والتباحث فما كان لهم حرب رسمى
مستغل بهم وما كان ثمة حزب معارض لهم . وكان في استطاعة كل من
اشترك في العاش او حضر المجلس ان يبدى رايه بحرية تامه حسب ما يمليه
عليه ايمانه وضميره .

كذلك كانت الامور كلها توضع امام اهل الحل والعقد كما هى دون
تحريف او تريف فيعرفون كل شيء على حقيقته . وكان أساس الفصل
في الامور الحجة والدليل لا الخوف من احد ولا نفوذ احد ولا الحفاظ على
مصلحة احد ولا بقاء على نرعة طبعة او جماعة .

ولم يكن الخلفاء يلتفون بالناس عند الشورى فحسب بل كانوا يلعبون
بهم خمس مرات في صلاة الجماعة كل يوم وفي يوم الجمعة من كل اسبوع
وفي الاعياد ومواسم الحج وكانت دورهم بين دور العامة من الناس ابوابها
مفتوحة للجميع دون حاجب او « سكرتير » او « مدير مكتب » وكانوا
يمشون في الاسواق دون عسكر او حرس يمنعون الناس من السير في
الشوارع ليفسحوا طريقا لسيادتهم يخترقونه بمواكبهم وسياراتهم
ودراحتهم البحارية . وكان لكل فرد في الدولة مطلق الحرية في ان يستوقفهم
اينما وجدهم او يوجه اليهم نفدا او مساءلة او محاسبة . ولم يكن هؤلاء
الخلفاء يكتفون بالسماح للناس بممارسة هذه الحرية فقط بل كانوا
يحثونهم ويشجعونهم عليها ويرغبونهم فيها وقد رأيتم فيما سبق قول ابى

(١) ابن سعد - ٣ ص ٦٤ و ٥ ص ٣٦ .

(٢) كنز العمال - ٥ حديث ٢٣٢٤ - ابن سعد - ٣ ص ٦٤ .

نكر في اول خطبه له « ان احسنت فاعينوني وان اسأت فقوموني » .

وفد اعل عمر دات مرد في خطبه الجمعة ان من اراد الزواج فلا يدع مهرا اكثر من اربعمائة درهم فقاطعه امراه وحاججه نأ العرا ن قد اباح دفع فنطار من المال (١) فتراحع عمر من فوره عن رايه (٢) (وقال احطأ عمر واصابت امراه) .

كذلك حاسه سلمان الفارسي دات مرد امام الناس حين راي عليه يوما لا يأتى الا من ضعف ما حصل عليه الفرد الواحد من ذلك الصف من العماش فاستشهد عمر ابه عبد الله الذي شهد بانه اعطى نصيبه لوالده (٣) .

وسأل عمر الناس يوما « ارايتم لو برخصت (اى تهاونت) في بعض الامور ما كنتم فاعلين » قال شر بن سعد « لو فطلت ذلك لقومناك تفويم القحح » فرد عمر « انتم اذا . انتم اذا » (٤)

وتعرض سدنا عثمان لاشد انواع النقد والتجريح فما حاول ان يسكت احدا - وهو الخليفه - بعوته او سطوته ونعوده بل كان يرد دائما على ما يوجه اليه من اعتراضات على مرأى الناس ومسمعهم .

كذلك قابل سيدنا على رضي الله عنه بداءات الخوارح في عصره بصدور ربح وحدث ان قبص رجاله على خمسة منهم كانوا يشتمونه علنا واقسم واحد منهم امام الناس ليفتلن علنا . ومع ذلك اطلق سدنا على سراحهم وقال لرجالهم اشتموهم ان شئتم لكنه لم يتخذ صدهم احراء عمليا لان المعارضة بالقول واللسان ليست جرما يؤخذون به ويعاقبون عليه . (٢)

حما ان عصر الخلافة الراشدة التي تحدثا عه في الصفحات السابقة كان وسيظل نراسا مضيئا يولى الفقهاء والمحدثون وسائر المسلمين الصادقين وحوهم شطره كما سبى معمارا وميرانا لظام الاسلام الدينى والسياسى والاخلاقى والاحتماعى الى ان برث الله الارص ومن عليها .

(١) إشارة إلى الآية « وإن أردتم استبدال روح مكان زوج وآتيت احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا » النساء ٢٠ - المترجم .

(٢) تفسير ابن كثير نقلا عن أبويعل وأن المظفر - ١ ص ٤٦٧

(٣) الرياض البصرة في مناقب العشرة للمحب الطبري - ٢ ص ٥٦ - سيره

ابن الخطاب لابن الحورى ص ١٢٧

(٤) كنز العمال - ٥ حديث ٤٢١٤ .

(٥) المسوط للرحبي - ١٠ ص ١٢٥ .

الحضارة والتحديث

الدكتور علي شريعتي

أحد أهم الموضوعات الحادة، لا بل أكثرها إلحاحاً وحيوية، والذي كان مهملًا وللأسف، هو موضوع التحديث هذا الموضوع نصادفه اليوم في المجتمعات غير الأوروبية كافة، أي في المجتمعات الإسلامية أيضاً. ينبغي تمييز العلاقات الموجودة بين تحديث وحضارة، أو معرفة ما إذا كانت حضارة تساوي تحديث: وهل التحديث هو مشكلة أخرى، وطاهرة اجتماعية معاصرة للحضارة، ولا صلة لها بها؟ في حقيقة الأمر، لقد تم بإسم الحضارة تقديم التحديث إلى المجتمعات غير الأوروبية.

خلال المئة والخمسين سنة المنصرمة، حين وحدث جميع المجتمعات غير الأوروبية نفسها خصوصاً المجتمعات الإسلامية، في اتصال مع الغرب ومع الحضارة الغربية، وأرغمت على التحديث، فإن العرب هو الذي تحمل عبء مهمة التحديث ها. وبحجة تعريف هذه المجتمعات على الحضارة، قدم لنا الغرب التحديث - عندما أقول «نحن»، أقصد المجتمعات غير الأوروبية كافة - وقيل لنا أن هذه هي الحضارة كان على مثقفينا أن يدركوا مد سوات، وأن يفهموا شعبنا أن التحديث شيء، والحضارة شيء آخر كان عليهم أن يشرحوا لنا أن طريق التحديث لا تؤدي إلى الحضارة. لكنهم لم يقولوا ذلك! لماذا لم يدرك جامعيو ومثقفو المجتمعات غير الأوروبية، طيلة هذه السوات المئة والخمسين، حين أخذت أوروبا على عاتقها تحديث هذه المجتمعات حين وضعت لنفسها هدفاً هو تحديث غير الأوروبيين كافة، لماذا لم يدركوا مثل هذه المشكلة؟ سأقول السبب خلال بحثي هذا

*ترجمة د. طلال عتريسي، نقلاً عن مجلة العرمان (لسان) العدد ١ - ٢ (المجلد ٧٢) ربيع الثاني - جمادى الأولى ١٤٠٤، كانون الثاني - شباط ١٩٨٤م

سألتنا في هذه المناقشة إلى بعض التعابير، التي ان بقيت غامضة ستترك بحثي كله غامضاً. لهذا سأركز بادئ الأمر على بعض الكلمات المفاتيح: وبعد أن أشرحها سأبدأ المناقشة.

التعبير الأول: كلمة مثقف. هذا التعبير في اللغة الشائعة، الذي يتمتع بخطوة مدهشة في مجتمعاتنا وفي مجتمعات العالم، أوروية كانت أم لا، ماذا يعني؟ من سميه مثقفاً؟ من هم المثقفون، ما هو دورهم وما هي رسالتهم في مجتمعاتهم الخاصة؟ يمكن القول بوضوح كلمات، أن المثقف هو الذي يدرك وضعيته الإنسانية في الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي الخاص به، والذي يولد عنده هذا الإدراك إحساساً بالمسؤولية. المثقف إنسان واع ومسؤول يلعب دور الدليل العلمي والاجتماعي والثوري في مجتمعه

التعبير الثاني: مثل أو تمثل. هذا التعبير في أساس مناقشاتنا وهو ما نحن، عبر الأوربيين، ونحن المسلمين التمثل يعني أن يصبح الإنسان، عن قصد أولاً، شيئاً بإنسان آخر أي أن نحمل من أنفسنا شيئاً لشخص آخر عندما يصاب فرد ما بهذا المرض، يفقد الإحساس بشخصيته الخاصة، وبأصالة أو بسماته المميزة. ولكي يتخلص من كل مميزات، الشخصية، والاجتماعية، أو القومية، فإنه يجعل فؤاده، ودون شروط، مشابهاً للآخر، وهكذا يتخلص مما يثقل عليه ويحاصره، ويتمتع بالشرف، والعلو الدين يشعر انها موحودان لدى الآخر.

التعبير الثالث: اعتراب. الاعتراب يعني أن يصبح الإنسان عريباً عن نفسه، أن يفقد نفسه، ويشعر أن في داخله فرداً آخر قد حل محله وهو مودح خطير من المرض الاجتماعي والنفسي الذي يصيب الإنسان للإعتراب أشكال متعددة ويتعلق بعوامل متعددة. أحد هذه العوامل هي آلات العمل. وهذا أمر جلي تماماً في علم الاجتماع وعلم النفس: فالذي يعتاد الوقوف فترة طويلة من حياته أمام آلة واحدة أو يقوم بعمل معين، ينسى شيئاً فشيئاً شخصيته المستقلة والحقيقية، ويشعر أن الآلة المعنية قد حلت مكانها. إن من يقف كل صباح من الثامنة حتى الثانية عشرة، وبعد الظهر من الثانية أو الثالثة حتى السادسة أو السابعة مساءً، أمام آلة واحدة أو برعي واحد، يرى أحاسيسه قد ضمرت وتراجعت. انه لا يفعل سوى تنفيذ عملية ميكانيكية معينة. فأصبح وفقاً لتعبير ماركوز «رحلاً ذا بعد واحد»، أو وفقاً لتعبير ريبه «رحلاً أدنى»، أو كما يقول شاندال أيضاً «رحلاً دائرياً»: الإنتاج من أجل الاستهلاك، والاستهلاك من أجل الإنتاج.

هذا الإنسان الذي كان عالماً مصغراً، يشبه الله، وذو عادات إلهية، تحول إلى

امتداد لفك: وتجسدت فيه «شخصية» الماكينة، والبرعي، والحركة الآلية. لم يعد يرى نفسه شخصاً معيناً، ابناً لفلان، من المكان الفلاني، ومن العائلة الفلانية، ومن تربية وعرق معين، له خصائص معينة. في الحقيقة لا يشعر بأنه سوى آلة وماكينة.

حرفياً كلمة اغتراب تعني: «تملكه الجن». التملك كان معروفاً سابقاً. إذا أصبح أحدهم مجنوناً، يقال أن الجن تملكه، أي أن الجن سحر عقله وحل محله. لا يشعر الإنسان بأنه هوداته، بل يحس في داخله. انه التعبير نفسه الذي يستخدمه اليوم علم الاجتماع وعلم النفس لهذا المرض. ومثلما كان اتصال الإنسان في السابق مع الجن، أو اتصال الجن مع الإنسان، يؤدي إلى تملك هذا الأخير، فإن اتصال الإنسان المتواصل اليوم مع آلة خاصة أومع شكل معين من العمل الجاف، الرتيب والمتكرر، ضمن نظم إدارية شاسعة، يحول الإنسان إلى إحدى عجالات هذه الإدارة، أو إلى جزء من هذه الآلة. فلا يشعر أندأ بأصالته، ويصعب. قيل قديماً أن الجن أو الشيطان يملك الإنسان السليم فيجعله مملوكاً أو مجنوناً. أما اليوم فإن آلات العمل وشكله هي التي تملك الإنسان وتجرف تدريجياً شخصيته الإنسانية الأولى. وتعمل «شخصية» الآلة، والماكينة، وشكل العمل، والمتطلبات الإدارية وغيرها، مكان إحساسه بنفسه.

ثمة خط آخر من الاغتراب أو من تملك الإنسان عر ظاهرة تجعله غريباً عن نفسه، أو تجعل حتى مجتمعاً غريباً عن ذاته، وهو اغتراب أشد قسوة وخطورة من الاغترابات السابقة. إنه الاعتراب الذي نعاني منه نحن الشرقيين، والإيرانيين، والهنود، والأفارقة، والمسلمين. ليس المقصود اعتراب بالتكنولوجيا. فنحن لم نعترب بالآلة. وليس المقصود المكنة، وهو ليس البيروقراطية أيضاً: إن بصعة مكاتب وحفة موظفين لا تجعل الإنسان بيروقراطياً. البرجوارية نفسها لم تبلغ مبلغاً تمكنت فيه من تغريتنا. كلا إن ما نعاني منه، وما هو أشد عنفاً وأكثر خطورة من كل شيء، هو الاعتراب الثقافي.

ما هي الثقافة؟ لا أود هنا أن أسرد مختلف تعريفاتها مهما كان تعريفها فإن الثقافة تقع ضمن الفكرة التالية: انها تكمن في مجموع التعبيرات (بشكل رموز، وإشارات، وعادات، وتقاليد، وسلوكات اجتماعية) التعبيرات الروحية، والفنية، والتاريخية، والأدبية، والدينية، والحساسة التي راكمها شعب ما على مر التاريخ، وأعطته طابعاً خاصاً...

عندما أشعر بديني الخاص، وثقافتي الخاصة، وبأحاسيسي الخاصة، وبهمومي الخاصة، وبآلامي وحاجاتي في الثقافة التي أنتمي إليها، أشعر حقيقة بأني أنا نفسي: أنا اجتماعي وتاريخي، (ليس فردياً)، وهو المصدر الذي يزغت منه هذه الثقافة. ومن ثم

الثقافة هي بنية فوقية وتعبير عن البنية التحتية: إنها الكائن الحقيقي لمجتمعي ولتاريخه.

ولكن ظهور بعض العوامل الاصطناعية والمشككة غالباً، في فترة معينة، في مجتمع له شروط وعلاقات اجتماعية خاصة، ولدت في هذا المجتمع هموماً وآلاماً ومشاعر وانفعالات تابعة نموذجياً لفكر آخر، ولماصٍ آخر، ولتربية أخرى، ولعالم مادي واقتصادي اجتماعي آخر. لقد تم محو ثقافتي الخاصة من فكري، واستبدلت بأخرى موافقة لزمن آخر ولمرحلة تاريخية معاصرة، ولمستوى مختلف من الحياة، ولنظام وأسس اقتصادية أخرى ولتاريخ آخر، ولعلاقات اجتماعية وسياسية أخرى. وعندما أردت فيما بعد، أن أعبر عن نفسي، أحسست ثقافة مجتمع آخر مكان ثقافتي وهكذا بدأت أشتكى من الهموم التي ليست همومي، وأنتلع أفكاراً سوداء لا تمت بصلة إلى حقائق الثقافة والفلسفة، أو الاجتماعية واعتنقت مثل وهموم مجتمع آخر، نابعة من شروطه الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، لا من مجتمعي. ولكي أحدث هذه الهموم، والآلام، والمثل، على أنها همومي، وآلامي، ومثلي الخاصة

هذه الطريقة اغتربت عبر ثقافة أخرى. أي إفريقي أسود، وأي بربري من إفريقيا الشمالية، وأي إيراني أو هندي آسيوي، يمتلك ماصياً خاصاً ووصفاً راسماً خاصاً إلا أنه يكتشف في داخله وكان معاناته الخاصة هي معاناة القرن الذي أعقب القرون الوسطى، وعصر النهضة في القرن السادس عشر، وعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، وعلمية وأيديولوجيات القرن التاسع عشر، وعالم الرأسمالية ما بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية!.

ألا ترون أن الجوع والامية يسودان في مجتمع كهذا؟ بينما يشعر مثقف هذا المجتمع ويعمر ويرعب بنفس طريقة الحبل الشاب الأميركي، أو الإنكليزي، أو الفرنسي إن هذا الأخير يشكو من وفرة المتع والخيرات، ومن ندرة القضايا الفكرية، ويتعطش للمثل والمهدئات. ألمه ينشع من نظام الآلة القاسي المروص عليه. هذا الطام هو الذي ولد له الآلام التي يشكو منها. ولكن أن أتالم أنا الآلام أنا الذي أشكو من نقص في التصنيع، من مساوئ الآلة! أليس الأمر مدعاة للسخرية! أليس كمثلي سيارة سحقته عظاماً وغطت وجهنا ورأساً بالدماء، فتعالى صراحنا بينما السائق حلف المقود بصرخ لاعناً القيادة وصدم الناس وسحقهم

هذه الطريقة استلبت المجتمعات غير الأوروبية بالمجتمعات الأوروبية. إن الرجل الشرقي أو المثقف في المجتمع الشرقي نات لا يشعر كشرقي، أو يشتكى كشرقي، أو يرغب كشرقي، ولا يتألم لآلام مجتمعه الخاص، لكنه يعبر عن آماني ومآسي ومشاعر

وحاجات أي أوروبي يعيش في ظل الرأسمالية ووفرتها المادية.

هذا هو البؤس الكبير، هذا هو الانحراف الكبير في المجتمع الإنساني المعاصر: الانحراف النفسي للشخصيات غير الأوروبية التي لا تعبر عن حقائق تخصها. سيما كانت الفول غير الأوروبية في السابق هي ذاتها مد مثقي سة تقريباً، لم تكن الحضارة الأوروبية الراهنة موجودة، ولكن باقي الحضارات كانت تعبر عن ذاتها: أحاسيسها، رعباتها، روحانياتها، دوقها، كل ما تفعله من طيب وخيث، فنها، مفاهيمها الفلسفية والدينية، كل ذلك كان ينتمي لها.

لوررت بلداً كالهد أولدأ أفريقياً، لأدركت أن هذا البلد كان أفريقياً، وإن ذاك كان هندياً، وإن أدواقها وهندستها كانت تابعة منها، وانها تنظم قصائدها على طريقتها، وإن الرسم في الهند كما يفعله الهندي، وإن الشاعر يعاني آلام الهندي، وإن طرق التفكير نابعة من مجتمعهم الخاص. أما من وجهة نظر مستوى الحضارة فإنهم يمتلكون قليلاً من الخيرات المادية، ولكن كل ما يمتلكونه لهم إهم ليسوا مرضى، رغم أنهم فقراء، لأن المرض شيء آخر غير الفقر. ولكن المجتمع الأوروبي اليوم، الذي توصل إلى تصدير رمور حضارية إلى المجتمعات عبر الأوروبية، يستهلك في هذه المجتمعات وسائله الخاصة والحديثة بالإنتاج ضمن هذا المطار أيضاً تمكن من تصدير أعماطه الخاصة في التفكير الفلسفي، والاعتقاد، والأدواق والسلوك، من كل ذلك إلى مجتمعات عربية تماماً عن هذا السلوك، وعن هذه الطرق في التفكير، والأدواق والعادات. وهكذا، وفقاً لتعبير ديوب (Diop)، بدت المجتمعات حارح الحضارة الأوروبية، كمجتمعا، مجتمعات فيسيفسائية مجتمع فيسيفسائي، ماذا يعني ذلك؟ أي فيسيفساء من تلك التي نعرفها، المصنوعة من ماثات الأحجار الصغيرة الملونة، ذات الأشكال والألوان المختلفة، المتراسة في مكان واحد. ولكن ما هو الشكل الذي تولده؟ لا شيء

هذه القطعة من الفيسيفساء ذات الألوان المختلفة، والعديد من القطع الصغيرة ذات الأشكال المتنوعة، لم تعط شكلاً موحداً.

لماذا؟... هذه الحضارات أيضاً هي حضارات - فيسيفسائية، قسم من موادها يأتي من الماضي، وقسم آخر، دون شكل، ودون هيئة، مستورد من أوروبا. ولّد هذا الأمر نموذجاً فيسيفسائياً يسمى «شبه - حضارة، وشبه - تحديث». لم نختر نحن بأنفسنا العناصر المكونة للحضارة الأوروبية حتى نني بمساعدتهم حضارة أصلية في مجتمعنا الخاص، لأننا لم نكن نعرف بعد ما هي الحضارة، وما هو شكلها: إنهم هم الذين أعطوها شكلها!.

... وهكذا دون أي تصميم، كرمنا مواد مختلفة أخذناها من كل مكان. في هذه المواد، هناك الأوروبي، والتقليدي، والماضي، والحاضر، لكنها متراكمة دون شكل ودون هيئة أوسمة. وهكذا تكون مجتمع حديث دون شكل وبلا هدف...

في القرون، السابع والثامن والتاسع عشر، اخترعت الآلة وانتشرت في أوروبا. وكانت بين يدي الأغنياء والرأسماليين إحدى مميزات الآلة أنها عندما تعمل، يجب أن تزيد دون توقف نسبة إنتاجها إنها ضرورة الآلة إذا لم ترفع آلة ما نسبة إنتاجها، خلال عشر أو إحدى عشرة سنة، تموت وتحتفي ولا يمكنها أن تستمر في العمل، ولا مامسة الآلات الأخرى. لماذا؟ لأنها إذا لم تزيد نسبة إنتاجها، فإن الآلات الأخرى التي تنتج الشيء نفسه ستتفوق عليها في إيصال المنتجات الأفضل إلى الجمهور. وتبقى منتجات الآلة الأولى غير مبيعة... ولكي يتمكن رب العمل من زيادة أجور عماله، في الوقت نفسه الذي يعطي فيه للأسواق بضاعة أقل سعراً من منافسيه، عليه أن يزيد إنتاجه. أتى العلم والتقنية لخدمة الآلة من أجل زيادة إنتاجها باستمرار. هذا العامل هو الذي غير وجه الإنسانية المعاصرة. ألا تخيلون أن هذا واحد من مشاكل عصرنا الحالي؟ أجل! خارج هذا الأمر، لا يوجد شيء أساسي خلال القرنين الماضيين. كل المشاكل التي حلقتها أوروبا في العالم يمكن احتصارها بهذا الأمر.

على الآلة أن تزيد إنتاجها كل سنة باستمرار. ومن ثم، عليها كي لا يبقى إنتاجها غير مبيع، أن تحرك الاستهلاك دوماً. ولكن الاستهلاك لا يتبع الإنتاج خطوة خطوة. فمن المحتمل أن يزيد استهلاك الورق في مجتمع ما، خلال عشر سنوات، ثلاثين بالمئة. ولكننا نرى ماكينات الورق يزيد إنتاجها في الفترة الزمنية نفسها ثلاثمائة بالمئة. وقد يصل إلى أربعمائة. فإذا كانت الماكينة تنتج منذ عشر سنوات خمسة كيلومترات من الورق في الساعة، فقد أصبح حالياً خمسين كيلومتراً، بينما لم ترتفع نسبة استهلاك الورق خلال هذه السنوات العشر بالوتيرة نفسها، ولا يمكنها حتى أن ترتفع بنفس الوتيرة! إذن، ما العمل هذا الإنتاج الفائض؟ ما العمل هذا الورق المتراكم؟ بحسب إثارة استهلاك جديد. لكل مجتمع أوروبي نسبة معينة من الاستهلاك وسكاه لا يتجاوزون الأربعين، والخمسين، أو الستين مليوناً. ولا يمكنه أن يجبر الناس على زيادة استهلاكهم بنفس وتيرة الإنتاج الذي لا يتوقف. هذا غير ممكن! إذن، ونفس الطريقة التي تصاعف فيها الآلة إنتاجها بالضرورة، عليها بالضرورة أيضاً أن تتخطى حدودها وأن تجد لها سوقاً خارج مجتمعها الخاص. في القرن الثامن عشر، في الوقت نفسه الذي سقطت فيه الآلة، والعلم الجديد، والتقنية الجديدة في أيدي الرأسمالية، تحدد المصير القادم للإنسان. وتحول كل من في

العالم بالضرورة المطلقة، إلى مستهلكين للبضائع المنتجة. اكتفت الأسواق الأوروبية بسرعة، فتحتم تصدير البضائع الفائضة إلى إفريقيا أو إلى آسيا. على الإفريقي أو الآسيوي أن يستهلكا المنتجات الأوروبية كافة، لأن الآلة تفرص ذلك.

ولكن هل يتيسر تصدير هذه المنتجات إلى الشرق، مع العلم أن غط حياة الشرقي لا يتطلب على الإطلاق استهلاك مثل هذه المنتجات؟ أيكن أن نفرض عليه أن يستهلك حتماً هذه البضائع؟ هذا غير ممكن! فلودحلنا المجتمع الآسيوي لوجدنا الشباب فيه تصنعها نساء البلد، أو المعمل المحلي وتنتشر الأزياء التقليدية الخاصة بهذا المجتمع. والمعامل التي تنتج أقمشة أوروبية حديثة، ليس لها أي ربون ها. أندهب إلى المجتمع الإفريقي؟ إن سرورهم وفرحهم يكمن في الفروسية وفي جمال الحبول. لا طرقات عندهم، ولا سواقين. حتى فكرة السيارة نفسها لا عمل لها في محيلتهم. كما أن لا حاجة لهم للسيارة على الإطلاق. إهم يعيشون وفقاً لطريقة في الإنتاج والاستهلاك تتوارن وتناسب مع تقاليدهم، ومع أذواقهم وحاجاتهم لا محال لديهم لاستهلاك سيارة أوروبية. إن أي مؤسسة لمستحضرات التجميل تنتج سرعة كبيرة في أوروبا إنتاجاً متغيراً ووفيراً، يتطور باستمرار كماً ونوعاً. على هذه المستحضرات أن تدخل إلى البلاد الإفريقية والآسيوية.

من المستحيل أن يستهلك النساء والرجال الآسيويون والأفريقيون في القرنين الثامن والتاسع عشر هذه البضائع، حتى لو حصلوا عليها دون مقابل، ذلك أن لديهم مقاييسهم التقليدية الخاصة بالجمال. فلكي تبدو المرأة الإفريقية أو الآسيوية جميلة، ولكي تتزين، لا حاجة لها مطلقاً بهذه المستحضرات، والأشياء المضحكة. فلديها مستحضراتها الخاصة بالتجميل، خصابها وحلاها، تستخدمها والكل مسرور بذلك. ولا تشعر بأي رغبة جديدة لتغييرها وبالتالي تبقى المستحضرات الأوروبية غير مبيعة... إذن ما العمل؟ يجب تحويل هؤلاء الناس في آسيا وإفريقيا إلى مستهلكين للمتجات الأوروبية يجب تطعيم مجتمعاتهم بطريقة تجعلهم يشترون البضائع الأوروبية يجب «تغيير الشعب». يجب تغيير الشعب، والإنسان، حتى يتسنى تغيير ثيابه، واستهلاكه، ومظهره، وأثاث بيته، وشكل مدينته. ما الذي يجب أن يتغير فيه؟ يجب تغيير فكره! من ذا الذي يستطيع تغيير فكر شعب، وفكر المجتمع؟ إنه ليس الرأسمالي الأوروبي، أو المهندس الأوروبي، ولا أولئك الذين أنتجوا البضائع. إنهم المفكرون الأوروبيون الذين أن الأوان ليدخلوا إلى الساحة ويصنعوا برنامجاً خاصاً لتغيير أذواق وأفكار وحياة الإنسان غير الأوروبي ولكن ليس كما يشاؤها هذا الأخير، لأن بوسعه أن يفعل ذلك دون أن يصبح مستهلكاً للمنتجات المذكورة! بل يجب تغيير أذواقه، وعاداته، ومصادر آله، ورعته، ومثله، ومقاييسه الجمالية، وعلاقاته الاجتماعية بطريقة يصبح معها مستهلكاً بالضرورة

للمتجات الأوروبية. وهكذا اقترح المتجون وكبار الرأسماليين على مفكرهم نظاماً من الأفكار

هذا النظام يتلخص في جعل كل الناس على الأرض متشابهين، فيعيشون بالطريقة نفسها، ويفكرون بالطريقة نفسها. ولكن من المستحيل أن تفكر جميع الشعوب بطريقة واحدة. إذن ما الذي يكون الشخصية، والقدرة الروحية، والعقلية لإنسان ما ولشعب ما؟ الدين، والثقافة، والحضارة الماضية، والتربية، والتقاليد، كل ذلك يشكل مجموع العوامل التي تصوغ الشخصية والقدرة الروحية والعقلية لإنسان ما ولشعب ما. هذه العوامل تختلف باختلاف المجتمعات فلها شكل معين في أوروبا، وآخر في كل زاوية من إفريقيا أو آسيا. ولكن، على الجميع أن يصبحوا متشابهين! لهذا يجب أن تختفي مختلف الأفكار التي يصادفها لدى كل شعب في كل منطقة وفي كل مجتمع، يحل محلها معلم واحد. من سيكون هذا المعلم، النموذج؟ إن أوروبا هي التي تحدده، إنها هي التي تبيع للشرقيين كافة والأسويين، والافارقة، كيف يجب أن يفكروا، وكيف ينبغي أن يلبسوا، وأي آلام يجب أن يعانون، وأي سيوت يجب أن ينو، وكيف يسطموا علاقاتهم الاجتماعية، وكيف يرفعوا ويستهلكوا، ويفكروا بعد فترة من الوقت بعد أمسا فحاة أمام ثقافة جديدة إسمها «حدائة» موهوبة للعالم أجمع

كانت الحدائة هي الصدمة الأقوى التي استطاعت تعريض غير الأوروبي من تفكيره ومن شخصيته، عبر العالم أجمع، وفي المجتمعات غير الأوروبية كافة كان عمل الأوروبيين الوحيد أن يثيروا في كل المجتمعات، مهما كان شكلها، «الرغبة في الحدائة». كانوا يعلمون بأنهم لو تمككوا، بآية وسيلة وآية حيلة، من إثارة حب الحدائة لدى الشرقي، فإن هذا الأخير سيكون حتى مستعداً للتنسيق ولاستئصال كل ما يمت إلى ماضيه بصلة، وأن يقوم بنفسه بمساعدة الأوروبي، بهدم كل عامل يبرز شخصيته كغير أوروبي، وكل عامل يؤكد على ثقافته النوعية، وعلى دينه المميز، وعلى شخصيته الخاصة.

ومن ثم، تصبح السمة المشتركة بين بلدان الشرق الأقصى كافة، والشرق الأوسط، والدول الإسلامية والدول الإفريقية السوداء، هي الرغبة في الحدائة. أن «تصح حديثاً» تتطلب أن تكون شبيه – أوروبي «حديث» معادلة لحديث في الاستهلاك، أي مستهلك لمنتجات حديثة، لأشكال من الحياة الحديثة. هذه الأنماط من الحياة، وهذه المنتجات التي يستهلكها لا تنتمي إلى نمط حياته الماضية، وإلى أمته ومجتمعه. إنها كما هي مستوردة من أوروبا. لهذا يجب تحديث غير الأوروبيين من ناحية الاستهلاك. ولكن لا يمكن القول لغير الأوروبي بأننا سنصلح دكائك وعقلك، وشخصيتك لأنه في مثل هذه

الحالة، سوف يقاوم. لهذا بمقدار ما يرغب الأوروبي في تحديث المجتمعات عبر الأوروبية، يحاول أن يفهمها أن «حديث» تعني «متحضر»، داك أن كل إنسان يسعى للحضارة. ونلاحظ أن المثقفين غير الأوروبيين، أكثر من عملاء برجوازية الرأسمالية، والصناعة الأوروبية، هم الذين يجتهدون في تحديث الاستهلاك وشكل حياة المجتمعات غير الأوروبية. وبما أن هؤلاء لا يستطيعون بأنفسهم إنتاج المنتجات الحديثة، فإنهم يصحون تابعين للماكينات التي تنتجها لهم.

برى إدن أن هدف الرأسمالية لم يكن تحصيل هذه القبيلة فعلياً بل تحديثها من كان يماخر باقتناء الخيل وركوبها نات اليوم يفخر حقيقة من امتلاكه للسيارة ولركوبه فيها لقد أصبح رئيس القبيلة، والإنسان الآسيوي، أو عبر الأوروبي حديثاً فعلياً ولكن يجب أن يكون تسبطين حداً أو سطحي الأحكام كي نقول أنه أصبح متحضراً أيضاً

يتطلب التحديث تعبير التقاليد، والانتقال من القديم إلى الحديث في مختلف مجالات الاستهلاك في الحياة المادية، لأن القديم صنعه السكان المحليون بينما صنع الحديد آلة القرن الثامن عشر، أو التاسع عشر أو القرن العشرين

وهكذا على غير الأوروبيين كافة أن يصبحوا حديثين لتحديثهم، ينبغي أولاً محاربة دينهم، لأن الدين هو سب ما يشعر به كل مجتمع بأنه يعيش شخصيته الخاصة الدين هو العالم الروحي العلوي الذي يشعر كل واحد بأنه مرتبط به إذا دمر هذا العالم، وأهين، فإن الإنسان المرتبط به هو الذي يدمر ويهان في حقيقة الأمر من هنا تأتي تلك الحركة الصحائية التي تشن الحرب على التعصب الديني في الشرق، وفي آسيا وإفريقيا، حرب يشنها المثقفون المحليون أنفسهم

يقول فانو أن أوروبا أرادت أن تجعل غير الأوروبيين كافة أسرى للآلة ولكن، هل يعقل أن نجعل إنساناً أو مجتمعاً أسيراً للآلة، أو لإنتاج حاص قادم من أوروبا، دون أن سناصل منه شخصيته؟ إذن يجب إلغاء هذه الشخصية.

إن الدين، والتاريخ، والثقافة، كقيم روحية وفكرية وأدبية هي التي تصوع للمجتمع شخصيته. لهذا يجب تدمير كل ذلك

أحسست في القرن التاسع عشر أني كإيراني، مرتبط بحضارة كبيرة من القرن الرابع، والخامس، والسادس، والسابع والثامن للإسلام، حضارة ليس لها مثل في العالم، ويمتد تأثيرها إلى العالم بأسره. شعرت أنني مرتبط بحضارة أعطت للعالم بأشكال مختلفة نفحة روحية جديدة. أحسست أنني أرتبط بإسلام، هو الدين الأكثر علواً، والأكثر

جدة والأكثر عالمية، دين حمل معه جملة من القيم الروحية، واستوعب العديد من الحضارات المختلفة وكان مصدراً لحضارة رائعة. أحسست بارتباطي بإسلام صاغ أجمل العقول والوجوه الإنسانية الأكثر تميزاً. إنني أشعر في نفسي كإنسان، بشخصية أصلية أمام العالم وأمام أي فرد. أيمكن في هذه الشروط أن يحول مثل هذا «الآء» إلى آلة تتلخص قيمتها في استهلاك بصاعة جديدة؟ يجب أن يمرع من شخصيته. يجب أن تنمى «الآء» بكاملها التي يشعر بها في داخله. يجب إرغامه على الاعتقاد بأنه ينتمي إلى حضارة أدنى، وإلى ثقافة أدنى، وإلى نظام أدنى، وإن الحضارة الأوروبية والحضارة الغربية والعرق العربي هم حضارة وعرق متموق. على أفريقيا أن تعتقد بأن الإفريقي متوحش، وذلك كي يتسنى للربة في التحديث أن تولد فيها، وأن تصع مصيرها بسهولة بين يدي الأوروبي كي يجعلها متحضرة. بهذا الشرط يتم «تحديث» الإفريقي، بدل «تخصيره». وهكذا نلاحظ، أنه فحاة، في القرن الثامن عشر، وفي القرن التاسع عشر بات الإفريقي آكل لحوم البشر ومتوحشاً، مع العلم أن الإفريقي الذي كان على صلة بالإسلام، طيلة قرون عدة، لم يعتبر هكذا. فحاة يعتبر الإفريقي الأسود آكل لحوم البشر، وذا رائحة مميرة، تمت إلى عرق خاص؛ وأن الأقسام الرمادية من حلاياه الدماغية تتوقف عن الشاط، وأن ذنب الجية للخلية الدماغية للشرقي، وللإفريقي، يقص تلك التي للأوروبي! حتى العلماء في الطب والبيولوجيا برهنوا أن دماغ العربي يمتاز بطبقة إضافية من المادة الرمادية، بينما تعيب لدى الشرقي أو الأسود، وأن هذه الأخيرة تلعب دوراً في دكاء وأحاسيس الإنسان الغربي. كما برهنوا أيضاً بأن للخلية الدماغية للعربي دباً إضافياً، هو في أساس العبقرية والحكمة العليا، أما الشرقي فمحروم منها!

ثم رأينا بزوع ثقافة جديدة تقوم على «تفوق الغرب» وعلى «تفوق الحضارة والإنسان العربي» لقد جعلوا والعالم نطن أن للعربي قدرات عقلية وتقنية متقدمة جداً، سيما يتميز الشرقي بالاستعدادات العاطفية والصوفية، والأسود لا يصلح إلا للرقص، واللعب، وعزف الموسيقى، والرسم والحث. ومن ثم، قسم العالم إلى عرق قادر على التفكير – الأوروبي فقط، منذ اليونان القديمة حتى يومنا هذا – وعرق جدير بالإحساس، والشعر الشرقي، وهو عرق لا يمتلك سوى مشاعر رهد وتصوف – والأسود، القادر على الضاء وعلى عرف الجار

فيما بعد، هذه النظرية التي اعلنت أمام العالم على أنها بنية تحتية إيديولوجية لتحديث المجتمعات غير الأوروبية، أصبحت بنية تحتية عقلية للمثقفين عبر الأوروبيين وهكذا دارت في المجتمعات غير الأوروبية، مئة سنة من الصراعات حول «الحديث والقديم»، وهي من أغنى ما عرفته وتعرفه الإنسانية من صراعات. «حديث» في ماذا؟ في

الاستهلاك، وليس في الفكرة. «قديم» في ماذا؟ في شكل الاستهلاك.

من الطبيعي أن تنتهي الحرب لصالح الحديثين. وحتى لو انتهت لصالح القدماء، هذا الشكل، فإنها لن تغيد للشعب في هذه الحرب، حرب الحضارة والتحديث، الأوروبي هو الذي يحمل الراية. وبحجة التحضير، تخاض حرب التحديث ثم، خلال مائة عام، وأكثر، تقدمت المجتمعات غير الأوروبية في طريق التحديث بفضل مثقفها

كيف صُنِع هؤلاء المثقفون؟ يقول جان بول سارتر، في مقدمة أحد كتبه ما يأتي: «كنا نحضر، لعدة أشهر، عدداً من الشان الأفارقة والآسيويين، إلى أمستردام، وباريس، أولندن... قَجُولُهم، ونغَيِّرُ ثيابهم ومظهرهم، وبعلمهم تعابير التأدب واللياقات الاجتماعية، ولعة ممسوحة، نصمها لهجة محلية. باختصار، كنا نُفَرِّغهم من مضمومهم الثقافي الخاص، ثم نعيدهم إلى بلادهم. آنذاك لا يعدون أناساً يستطيعون الكلام عن أنفسهم. انهم ليسوا سوى صدى لنا. ونمرّر لهم شعارات الإنسانية والعدالة، يفتحون أفواههم فيما بعد، في إفريقيا أو في آسيا، مشددين ومؤكدين على أصواتنا».

انهم هم الذين يتوصلون إلى إقناع الشعب بوضع التعصب حائناً، ورفض الدين، والتحرر من الثقافة التقليدية التي تؤجره قياساً إلى المجتمعات الأوروبية الحديثة، وبضرورة أن يصبح أوروباً من قمة رأسه حتى أخمص قدميه.

أيمن أن نصبح أوروبيين بالتصدير؟ هل الثقافة إذن بضاعة يمكن تصديرها إلى هنا وتوريدها إلى هناك؟ بالطبع لا، من الممكن تحديث مجتمع خلال عدة سنوات، ولكن ليس من اليسير تحضيره. فالحضارة والثقافة ليست معدات ومستحضرات مستوردة من أوروبا. وكل من يمتلك هذه المعدات ليس متحضراً بالضرورة. لكنهم أفهمونا أن هذه الأشياء هي التي تجلب الحضارة.

أما نحن، فرمياً بعيداً، وبشعب، كل ما يمتُّ إلينا، حتى شخصيتنا الاجتماعية، وأخلاقنا وروحانيتنا إثر ذلك، أصبحنا كائنات تتعطش لكل ما يقدمه لنا الأوروبي. والتحديث، هداهاوا. وهكذا طهر إنسان محروم من ماضيه، غريب عن تاريخه، غريب عن ديه، وعن كل ما بهاء عرقه، وتاريخه، وأجداده في هذا العالم، غريب حتى عن قدراته الإنسانية الخاصة: إنسان من الدرجة الثانية. إنسان تغَيَّرَ استهلاكه، ولكن فكرته لم تتغير فقط، بل إنه لم يحتفظ بأي من مفاهيمه القديمة، وقيمه الجمالية والروحية الماضية، لقد استؤصلت كلها منه.

وفقاً لقول سارتر، لقد أُعِدُّ في هذه المجتمعات أشباه، أي مثقفين كاذبين، وجامعيين كاديين وليس مثقفين حقيقيين. المثقف هو الذي يعرف مجتمعه، يعرف آلامه، ويستطيع أن يحدد مصيره، يعرف ما هو ماضيه، ما هي روحانيته. إنه من يختار نفسه. من هم إذن هؤلاء المثقفون الكادبون في المجتمعات غير الأوروبية؟ إنهم سماسرة بين ملوك البضائع وبين من سيتحولون إلى مستهلكين لها. وسيط يفهم لغة الأوروبي ولغة الناس، ويدل الأوروبي كيف يفعل، وكيف يجد «السبيل نحو مدينة الاستعمار والاستغلال»

لهذا السبأ أعدوا مثقفين محليين. هؤلاء ليس لهم جراءة الاختيار، أو التمييز، ولا حتى التقرير. إنه نفسه لا يفهم من هو.

ظهر في هذه المجتمعات أناس ناهتون لدرجة أنهم إذا تناولوا مشروباً ما وسألناهم ما إذا كان طيباً، وإذا استمعوا إلى الموسيقى وسألناهم ما إذا كانت جميلة، وعما إذا كانت الثياب التي يلبسوها تروقهم، فليس لديهم الشجاعة ليقولوا: «هذا المشروب جيد، وهذه الموسيقى جميلة، وهذه الثياب تعجبنا» لأنهم ليسوا هم من يختار. يجب أن يقال لهم أن هذه الثياب مرعونة حتى تعجبهم، وأن هذا النوع من المشروب، الذي لا يتفق مع أذواقهم أبداً، يلتد به الأوروبي اليوم، حتى يشربوه. هؤلاء ليس لديهم الشجاعة لقول ما لا يعجبهم وما لا يحبون. لو عرفت في أميركا أوي أوروبا موسيقى الحار بحصور أشخاص لا يحبونها، فإن هؤلاء لا يحفون امتعاصهم، بسا في بلاد الشرق، لا يتحرا مسلم واحد على القول أن موسيقى الحار شعة، وأنه لا يحبها لماذا؟ لأنه لم يترك له ما يكفي من الإنسانية كي تكون لديه شجاعة الاختيار بمسه الوان ثيابه، وأن يرصى نفسه عن مذاق الحمر أو العصير. ووفقاً لعانون. حتى تقلد المجتمعات عبر الأوروبية أوروبا تقليد القردة، يجب أن يبرهن لعبر الأوروبي أنه لا يمتلك شخصية مساوية للإنسان الغربي. يجب أن يذم تاريخه، وثقافته، وفنه. يجب أن يصبح عريباً عن كل ذلك. ونلاحظ أن هذا ما يحدث. لقد فبركوا أشخاصاً يتفكرون ثقافتهم التي لا يعرفونها، ويقدحون الإسلام الذي لا يعرفونه، ويشتمون الشعر مع أنهم عاجزون عن قراءة أقل قصيدة، قراءة صحيحة، ويتهمون تاريخهم الذي يجهلونه، إلا أنهم شغوفون بما لا حد له بكل ما يأتي من أوروبا.

النتيجة هي تكوين إنسان غريب أولاً عن دينه، وعن ثقافته، وعن تاريخه وعن ماضيه. وأمام هذا الأمر المرعب، اقتنع هو أيضاً بأنه أدنى من الأوروبي. وعندما عشت هذه الفكرة في رأسه، بذل جهوده كافة لينفي نفسه، ليلغي كل ما يمت إليه بصلة،

وليتحول إلى شيء بالوسائل الممكنة كافة لذلك الذي لا يشكو من هذا الإذلال، أي للأوروبي، ولكي يتسنى له القول: الحمد لله، لست شرقياً، لقد توصلت إلى أن أكون حديثاً بمستوى الأوروبي.

وفي الوقت الذي يسر فيه غير الأوروبي لأنه «تحدث» بضحك الرأسمالي والبورجوازي من أعماق قلبها مما أصبح عليه حال هذا المستهلك!.

نصوص من مقالة:

المواجهة بين الاسلام والكفر في جنوب شرق اسيا

تأنغو حسن دي تيرو

مملكة الإسلام وامتدادها
وقد جاء الإسلام بداية إلى أشيش
سومطرة حيث أسست أول دولة للإسلام في
بدايات القرن التاسع الميلادي ثم انتشر
الإسلام بسرعة هائلة في المنطقة حتى أصبحت
كل منطقة الملايو إسلامية
مرة أخرى لاند من التأكيد، على أن
حسب شرق آسيا كان إسلامياً، ثقافة
وحصارة وسياسة حين جاء الأوروبيون لأول
مرة بل أن قوة الإسلام لم يكن من الممكن
مارعتها

ولم تكن صدفة أن «ماحلان» قد وحد
موته بانتظاره في ماكتان قرب سيوس في
الفلبين عام ١٥٢١م، تماماً كما وحد
كورنيليس دي هوتمان موته في أشيش في
سبتمبر ١٥٩٩م وذلك لأنها انتهكا قانون
البلاد

كورنيليس دي هوتمان كان كابتن إحدى
السفن في الاسطول الهولندي، الذي وصل

من وجهة النظر الإسلامية، يبدو هناك
العديد من الدروس التي يمكن الاستفادة منها
في ذلك الصراع الدائر الآن على أرض
اندونيسيا بين الإسلام واعدائه.

هذه بدايات القرن السادس عشر حين
وصل الأوروبيون إلى ذلك الجزء من الوطن
الإسلامي وحتى الوقت الحاضر، لم يكن
هناك يوماً سلام حقيقي كان هناك فقط
سياق واحد من الصراع المتواصل تتخلله بين
وقت وآخر هدنة قصيرة ولكن القوة والعمق
كانتا تتطران دائماً خلف الواجهة، حاضرة
للإستخدام ضد المسلمين.

عندما بدأ الاتصال الأول بين أقصى شرق
الوطن الإسلامي وأوروبا، كانت كل المنطقة
التي تسمى الآن باندونيسيا والفلبين وماليزيا
وسنغافورة وبروني، خاضعة للحكم
الإسلامي، حتى أقصى جنوب شرق آسيا
المسمى «مارحيل ملكوس» والذي أخذ اسمه
من الكلمة العربية «ملك» إشارة إلى اتساع

الى اشيش في يوليو ١٥٩٩ تحت قيادة أحو
كورنيليس الأدميرال فردريك دي هوتان .
وقد تورط كلاهما في مؤامرة ضد الدولة
الاسلامية في أشيش . كويليس حُكم عليه
بالموت ولكن أحاه وتسع وعشرين من
المولنديين الآخرين الذين تورطوا معهم حكم
عليهم بالسجن وبعد مرور عام على بدء
العقوبة اعني عن الجميع نقرار من ملك
أشيش المسلم وذلك كدلالة على حسن النية
نحاه الحكومة الهولندية الجديدة التي رأسها
الامير مورتير والذي سعى الى اقامة علاقات
صداقة مع حكومة أشيش الاسلامية وقد
اهت تلك الواقعة اول اختبار للقوة بين
الامبرالية الهولندية ودولة الاسلام في جزيرة
أشيش ، ولم يحاول الهولنديون حطهم مرة
اخرى الى ماعد ٢٧٤ عاما حين هاجموا
أشيش الاسلامية عام ١٨٧٣م .

هذه بداية القرن السابع عشر الميلادي
كان الهولنديون قد اعتدوا عن المحاولة في
أشيش سومطرة وذهبوا الى حاوا ، بورنيو ،
سيليس والى جرر ارنجيل فلوكوس من اجل
نهب الأرض وواحدة واحدة كان الاستعمار
المولندي يُخضع الدول والممالك الاسلامية في
المنطقة . دول مثل نانتان وديمالك وماتارام في
جزيرة حاوا وبانجار في جزيرة بورنيو وبون في
جزيرة سيليس وتيرنيت في ارنجيل مُلكوس ،
جميعها أحصت لقوة وعنف الاستعمار
المولندي . فقط بعد احصاء كل المنطقة
بزمس ليس قصيرا استطاع الهولنديون السيطرة
على أشيش سومطرة ، احد المؤرخين قال :
«كانت دولة أشيش دولة قوية وعية لدرجة
كان من الخطر على الهولنديين ان يسمحوا
بقاها دولة مستقلة»

المولنديون قدموا الى حكومة اشيش

سومطرة حمسة مطالب في ١٨٧٣/٣/٢٦م
اررها كان ما يلي .

• تعبير العلم الاسلامي للملاد الذي يعلوه
هلال ونحمة العلم الهولندي دي الثلاثة الوان
• التحلي وقطع كل روابط الولاء للخليفة
الاسلامي العثماني في اسطنبول ، ذلك ان
حكومة اشيش سومطرة كانت دائما تعتبر
نفسها حرة لا يتحرأ من العالم الاسلامي
الكبير وحكومته في اسطنبول

• المطالب الثلاث الأخرى كانت
ايقاف تجارة العبيد ، وهو المطلب الضروري
لاعطاء المذكرة الاستعمارية الصمة الإنسانية
وطلب الهولنديون ايضا التحلي لهم عن كل
المناطق في سومطرة ، وأخيرا ، الاستسلام
بدون مقاومة

الحكومة الاسلامية في أشيش رفضت
المذكرة والمطالب الهولندية وأعلنت : «ان
الدولة الاسلامية في أشيش كانت دائما حرة
لا يتحرأ من الحكومة الاسلامية العالمية وقد
اعترفت دائما سلطة الخليفة الاسلامي . إن
مطالبتنا بالتحلي وقطع روابط الولاء للخليفة
المسلم وإعلان الولاء للملك هولدا انما يعادل
مطالبتنا بالتحلي عن عقيدتنا . إن كل فرد من
أهالي أشيش على استعداد لبذل كل قطرة دم
من أجل عقيدتنا ورايتنا الاسلاميتين»

المولنديون أجابوا على الرد بإعلان الحرب
في ١٨٧٣/٣/٢٦م ، كان ذلك بعد ٢٧٣
عاما من محاولتهم الاولى لقد تصوروا اهم قد
أصبحوا أقوى الى درجة كافية في المنطقة بعد
اعداد طويل وبعد اكتساح كل الدول
الاسلامية الاخرى تصوروا ان الوقت قد
حان للقضاء على اقوى بؤرة للاسلام في
حوض شرق آسيا .

كانت أشيش سومطرة احر حرة عثرة في

طريق هُدَهم القديم لخلق مملكة مسيحية عظمى في شرق آسيا وقد جهر الهولنديون انفسهم طويلا لمواجعة أشيش سومطرة وهم يلهثون لتحقيق ما استطاع الاستكشاف تحقيقه في الفلبين والاندلس وقد كانت الكنائس الهولندية تدعم بعض اهداف الحركة الاستعمارية للطام الهولندي

ولتأمين كل عوامل النجاح لم يهمل الهولنديون اي شيء، حتى استشارة بريطانيا منافسهم الاستعماري القديم حرصوا عليها حتى لا تشكل هجمتهم على أشيش سومطرة اي استمرار للقوى الاستعمارية الأوروبية الأخرى وقد وقع الهولنديون مع البريطانيين معاهدة سميت بمعاهدة سومطرة في ١٨٧١م وذلك لعامين قبل اعلان الحرب على أشيش، اعطى الهولنديون بموجبها كامل الحرية من البريطانيين للقيام بما يرويه مناسا ضد الحكومة الاسلامية في أشيش وكانت المعاهدة مطابقة تماما للأسلوب الاستعماري الاوروبي في العمل بشكل مستق صد الشعوب الأخرى، هذا الأسلوب الذي مازال حاربا العمل به حتى اليوم

وقد أدى فشل العسكري في إحصاء أشيش بشكل كامل الى ان يظهر على الواجحة كريستيان سوك هيرحروج المشرق الهولندي المعروف الذي يعتبر الرائد لعلم اجتماع القمع، ان صحت التسمية، اقع سوك القائد العام الهولندي نانه يملك السر الذي سيهرم أشيش سومطرة. وحيث هرم العديد من الحيرالات، واكثرهم فقد حياته امام اسوار الدولة الاسلامية في أشيش جاء الاكاديمي الهولندي بوقاحة كاملة يدعى انه يملك معانيح المعركة

وقد اشار سوك الى ان الاسلام هو العدو

الحقيقي لهولندا وصح الحيرالات بأن يوجهوا صرباتهم يداه الى العلماء، قادة المجتمع والناس في سومطرة الاسلامية وقد ساعدته معرفته باللغة العربية وباللغة المحلية لأهالي سومطرة الى ان يدعم مشروعه بقوة وفي مطلع الأمر تظاهر سوك بالاسلام واتخذ له اسما اسلامياً - كادوا - الحاج عبد العطار وقد قابل العديد من علماء البلاد الذين لم يدوا - للأسف - اي شك فيه وبدأ في نشر الخلافات والشقاكات بينهم قبل ان يكتشف احد حقيقته

وقد استمرت الحرب اثناء وجود سوك وبعد عودته الى بلاده وهؤلاء الذين طلق عليهم سوك بطريباته ومشاريعه وتحت التعذيب الذي كان يصل أحيانا للموت، كانوا يصحون اكثر قوة بدلا من ان يصنعوا ويحصبوا واستمر تصميمهم على مقاومة المستعمر بلا لين وبروح لا تموت نحو الشهادة

والمؤرخون لشاربج اندويسيا يوافقون لإحراج ان مشاريع كريستيان سوك هيرحروج لم تؤد الى اي نتيجة حقيقية ولم تصع نهاية للمقاومة الاسلامية في أشيش سومطرة، ويشير انتوني ريد الى ان «الهولنديين لم يكن ساستطاعتهم ان يمحروا من الكارثة التي صنعوها لانفسهم في سومطرة حتى جاء اليابانيون بعد سبعين عاما ليربحوهم من البلاد ويخلصوهم من ورطتهم، ولثلاثة عقود كانت الحرب بين مد وحرر واهالي اشيش سومطرة يطهرون في كل يوم مهارات زائدة في حرب العصابات تحت قيادة العلماء المهادين من اجل الاسلام». (ص ٢٢٨ من كتابه: دم الحماهير مطبعة جامعة أوكسفورد ١٩٧٩).

ولكن فشل سوك هيرحروج في الحقيقة

لم يؤد الى القاء مشروعه في مرلة التاريخ .
فقد اكّد سنوك على ان الإسلام هو
مصدر الخطر على الاستثمار الهولندي في الهند
الشرقية ، وفيما أدرك ان من الصعوبة بمكان
ان يهتر وضع الاسلام في أثيش سومطره الا
انه اشار الى ان احراءات احتياطية لاند من
اتحادها في مختلف اعحاء حرر الهند الشرقية لمع
الإسلام من الهوص محددا وقال ان
الاسلام لاند ان يحصل عن السياسة بتدمير
اطروحته السياسية وبالتالي يمكن التحكم
فيه ، حيث يتحول الى طاهرة شعائرية فقط .
وتصبح بأن توسع ساسح تيليبي طويلة
الأحل للوصول إلى تلك النتيجة عبر معاهد
تشرف عليها وارة التعليم على أن يتم مع
كل وسائل الاتصال بين المسلمين في مناطق
الاستثمار الهولندي وثقة الأمة الاسلامية
وحارحها وأكد على أن حرية التعليم
الإسلامي يحب ان تصادر فوراً ولا تأخير
وان تشجع العلمانية كمفكر وكأسلوب حياة
لكل الوسائل الممكنة
وهكذا ، ورغم فشل سنوك هيرحروج في
مشروعه الاساسي الا انه اعطى الفرصة من
أحل أن يصع أسس سياسة مواحة الإسلام
في الهند الشرقية . تلك المهمة التي شعلت كل
حياته .

إن محاولة الهولنديين لتدمير الاسلام في
اندونيسيا قد اوقعت في أثيش سومطره ،
مهد الاسلام في جنوب شرق آسيا . ان هذا
يعني ان ٣٤٣ عاما من الاستثمار المباشر في
أرحيل الملايو التي بدأت من ١٥٩٩م وانتهت
في ١٩٤٢ لم تكن كافية لإصعاف مواقع
الاسلام في قلب سومطرة الاسلامية ، وحتى
بعد استعمال القوة والعف والوسائل العسكرية
المباشرة . ان هذا يظهر بلا شك عمق جذور

المواقع الاسلامية في تلك البلاد
ولكن في مناطق أخرى من المستعمرات
الهولندية في شرق آسيا أو في الجزء الثاني من
اندونيسيا أظهرت مشاريع سنوك بعض
الحاحات ، وذلك عبر نقل بعض السكان
من الاسلام الى المسيحية او الوثنية او عبر
نشر العلمانية او تحويل الاسلام الى مجرد شعائر
تعبدية فقط

والحقيقة ان حصيلة هذه المحاميع المشوهة
هي التي انتحت هذا الطام العلماني الذي
أسس حكمه في حرية حاوا حيث تحلى
الهولنديون عن دورهم اللاتري في ٢٧
دسمبر ١٩٤٩م

ان واحدة من اهم اشارات قوة الايمان
والاعتقاد بالاسلام في هذا الجزء المتسع من
الوطن الاسلامي ان الجماهير كانت سرعان ما
تعمق وتصدد ارتباطها بالاسلام اثناء
الأزمات ان هذا المقياس يمكن تطبيقه على
كل مراحل الصراع في تاريخ المنطقة ، من
سداية الاستثمار الهولندي مروراً بالاستعمار
الياباني حتى وقتنا هذا حيث يسيطر الاستثمار
الحديد في كل ازمة كانت الاعلبة الساحقة
من الجماهير عبر هذا الامتداد الواسع من
الحرر والمناطق الاسلامية تلتف حول الاسلام .
انه لا يرال مائلا في ذاكرة العديد من

أهالي البلاد كيف أصبح الاسلام هو صرحه
الوحدة والحشد في حرر الملايو في تلك الفترة
من الاضطراب واللايقين بعد هزيمة اليابانيين
وقبل عودة الهولنديين لإدعائهم ملكية البلاد
ان اعلان استقلال اندونيسيا من حاوا قد
أحد تحت صرحه «الله اكبر» وحركة الجهاد
التي امتدت صد قوى الاحتلال البريطاني
والهولندي التي عادت للبلاد بعد هزيمة
اليابانيين . سوبحو نومو قائد المقاومة في

يدعون لتأسيس دولة الاسلام ونظامه ولكن
المنطقة استمرت في تقديم نصيبها من
الشهداء والجهاد مازال مستمرا من أجل
أقامة حصاره الاسلام وهسته

لذلك ، لا يبدو هناك أي احتمال في أن
يبحح الجيش والنظام العسكري الاندوينسي
في المهمة التي لم يبحح في تحقيقها الهولنديون
عمر ٣٤٣ عاما او الامبراطورية اليابانية
وحيشها الامبريالي في سنوات الاحتلال
الياباني أنه قدر الاسلام ان يبقى وان يهص
المسلمون في أرحيل الملايو من حديد

«سوراسايا» الذي حارب ضد الحمرال
البريطاني كريستيسون كان يعطي أوامر قيادته
مع «الله اكبر» من راديو سورانايا
داعيا المسلمين للوحدة والعمل في طريق
الشهادة كانت المقاومة في معظمها نمد على
أيدي المهاجرين وإباء حزب الله وذلك في
طريق الله ومن أحله

وعندما انتصرت الأمة واعلى استقلال
اندونيسيا أصبح الإسلام مموعا ومطاردا ، اي
مأساة كان ذلك! لقد شهد الربع قرن التالي
لخروج الاستعمار كيف كان الجيش يقوم
باصطهاد وقتل علماء الاسلام الذين كانوا

نصوص من

الاسلام والحضارة والرجعية والكبت والحرية

محمد قطب

الإسلام ... والحضارة

أتريدون أن ترحعوا بنا ألف سنة إلى الوراء إلى عهد الخيام ؟
إنه دين جامد لا يتفاعل مع الحضارة الحديثة ، ولا ماص من نذره
إذا أردنا أن نتحضر كقضية خلق الله !
شبهة عبية لا يقول بها أحد درس تاريخ هذا الدين . وإلا فأين ومتى
وقف الإسلام في طريق الحضارة ؟
لقد نزل الإسلام - فيما نزل - في قوم نصمهم من الأعراب ، بلغ من
جفوتهم وغلظة قلوبهم أن يقول فيهم القرآن : « الأعراب أشد كفراً

ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله ، فكانت معجزته العظمى أن جعل من هؤلاء الغلاظ الجفاة أمة من الآدميين ، لا يكتفون بأنهم اهتموا بهدى الله فارتفعوا من حيوانيتهم إلى آفاق الإنسانية الرفيعة ، بل أصبحوا هم أنفسهم هداة البشرية يدعونها إلى هدى الله . وذلك وحده برهان على ما في هذا الدين من قدرة عجيبة على تحضير الناس وتهذيب النفوس .

أما موقف الإسلام من الحضارة الغربية السائدة اليوم فهو موقفه من كل حضارة سابقة . يتقبل كل ما تستطيع أن تمنحه من خير ، ويرفض ما فيها من شرور . فهو لا يدعو - ولم يدع قط - إلى عزلة علمية أو مادية ، ولا يعادي الحضارات الأخرى معاداة شخصية أو عنصرية ، لايمانه بوحدة البشرية واتصال الوشائج بين البشر من جميع الأجناس وجميع الاتجاهات . وإذن فلا خوف من أن تقف الدعوة الإسلامية دون استخدام ثمار الحضارة الحديثة كما يفهم بعض البلهاء من المثقفين . ولن يشترط المسلمون أن تكون الأدوات والآلات مكتوباً عليها « بسم الله الرحمن الرحيم » حتى يقبلوا استخدامها في منازلهم ومصانعهم ومزارعهم ومختلف مرافق حياتهم ! وإنما يكفي أن يستخدموها هم باسم الله وفي سبيل الله . والآلة في ذاتها لا يمكن أن يكون لها دين ولا جنس ولا وطن .

ولكنك حين تستخدمها لا تكون مسلماً إذا استخدمته في الاعتداء على الآخرين ، فشرط استخدامها في الإسلام أن يكون دفعاً لعدوان أو إحقاقاً لكلمة الله في الأرض . والسينما في ذاتها إنتاج بشري كذلك . وتستطيع أن تكون مسلماً حين تستخدمها في عرض العواطف النظيفة والإنسانية الرفيعة وصراع الأحياء في سبيل الخير ، ولكنك لا تكون مسلماً وأنت تستخدمها لعرض الأجساد العارية والشهوات العارية

والإنسانية المهابطة في حماة الرذيلة . الرذيلة من كل نوع . خلقية كانت أم فكرية أم روحية . فليس عيب الأفلام التافهة التي تفرق الأسواق هو مجرد استشارة الفرائز الدنيا ، ولكنه تهوين الحياة وحصرها في أهداف تافهة رخيصة لا يمكن أن تكون غذاء لبشرية صالحة .

الإسلام ... والرجعية

وتريدون أن نحجر أفكارنا ومشاعرنا فنقف عند أوضاع لم تعد اليوم مقبولة ولا منطقية مع الحياة الجديدة ، وتقاليد وضعت لأجيال غير هذه الأجيال ، واستنفدت أغراضها ، وأصبحت اليوم رجعية تعوق التقدم وقيداً يعوق الانطلاق ؟

أما تزالون تصرون على تحريم الربا ، وهو ضرورة اقتصادية لا غنى عنها في العالم الحديث ؟

وتصرون على جمع الزكاة وتوزيعها في محل جبايتها ، وهي بدائية لا تتفق مع نظام الدولة الحديثة ، فضلاً عن أنها تشعر الفقراء من أهل القرية أو المدينة أن فلاناً من الأثرياء هو الذي يحسن إليهم ، فيظلمون أذلاء له حاضعين لسلطانه ؟

وتصرون على تحريم الخمر والميسر والاختلاط بين الحسنيين والرقص المشترك واتخاذ الخليلات والخلان ، وذلك كله ضرورة اجتماعية في العصر الحديث لا يمكن الاستغناء عنها ولا وقفها لأنها « تطور » لا بد أن يأخذ طريقه ؟

أف لكم ! أية رجعية تنادون بها أيها المسلمون !
وهذا الذي بقولونه صحيح من جانب ، وخطأ ومغالطة من جانب آخر .
صحيح أن الإسلام يحرم الربا . ولكن ليس صحيحاً أن الربا ضرورة

اقتصادية . وفي العالم اليوم نظريتان اقتصاديتان لا تقومان على الربا : هما النظرية الإسلامية والنظرية الشيوعية على اختلاف ما بينهما

ليس الربا إذن ضرورة لا مناص منها للعالم الحديث . وإنما هو ضرورة فقط في العالم الرأسمالي ، لأن الرأسمالية لا يمكن أن تقوم بدونه . ومع ذلك فكبار الاقتصاديين في الغرب الرأسمالي من أمثال الدكتور شاخت ينددون بنظام الربا ويقولون إن نتيجته الحتمية على مر الأجيال هي تركيز الثروة في أيدي فئة قليلة من الناس ، وحرمان المجموع منها رويداً رويداً ، ووقوع الملايين - تبعاً لذلك - في العبودية لهذه الفئة الصغيرة المالكة للثروة .

ومن العجب كذلك أن وزيراً « مسلماً » قضى شابه متنبياً إلى هيئة دينية ، يحاول - إرضاء لرؤوس الأموال الأجنبية - أن يتطوع فينفي عن الإسلام تهمة الجمود (!) فيقول إنه آن الأوان لمراجعة تشريع الربا في الإسلام ، « لتطور » به تبعاً للظروف القائمة اليوم ! فيشتري رضا السادة أصحاب رؤوس الأموال بغضب الله ، ويتمسح بالتطور الاقتصادي وهو أجهل الناس به إن كان يقصد حقاً ما يقول ! وكذلك فعل شيخ للأزهر يحرف الكلم عن مواضعه ، بعدما كان له رأي سابق - قبل المشيخة - يحرم فيه الربا بتاتاً ، ويقول الحق فيه !

أما الزكاة فقد تحدثنا عنها

ولكن الشبهة هنا هي محلية الزكاة . أي توزيعها في مكان جبايتها . آخر تطورات النظام الإداري في أمريكا هو اللامركزية الكاملة . فالقرية وحدة اقتصادية وسياسية واجتماعية مستقلة ، في حدود ترابطها بالمدينة وبالولاية ، ثم بالحكومة المركزية للولايات المتحدة . وفي هذه الوحدة المستقلة نجى الضرائب التي يفرضها المجلس القروي بنسب معينة .

ثم تنفق في ذات القرية ، في شئون تعليمها وصحتها ووسائل مواصلاتها وخدماتها الاجتماعية .. الخ . فإذا فضلت منها فضلة أرسلتها « لحكومة » المدينة أو الولاية . أما إذا احتاجت فهي تستمد من هناك .

والمثقفون هنا يهللون لهذا النظام ويكبرون .. والإسلام المتأخر قد امتدى إلى هذا النظام قبل ألف وثلثمائة عام . فجعل جباية الضرائب محلية ، وجعل صرفها محلياً كذلك ، فإذا فضلت منها فضلة أرسلت إلى بيت المال العام ، وإذا قصرت أخذ لها من بيت المال .

أما الخمر والميسر والاختلاط بين الجنسين محقيقة يحرمها الإسلام ، ويصر على تحريمها مهما ندد به التقدميون والتقدميات ! - والجدل في أمرها قد يطول . ولكننا نأخذ المسألة من أقرب طريق . ويكفي من أمر الخمر أن تقوم في فرنسا الداعرة التي لا تفيق .. امرأة - نائبة في البرلمان - تطالب بتحريم الخمر ! ! يكفي ذلك للرد على المخمورين والمخمورات في عصر المدنية الحديثة !

ولست أجد في نفسي في الواقع احتراماً للخمر . ولكني أعلم أنها انعكاس مجتمع مريض في نفس فرد مريض . فالمجتمع الذي تشتد فيه فوارق الطبقات فتعيش طبقة في الترف العاجز الذي يبذل الحس فيحتاج إلى منشطات صناعية .. وطبقة في الحرمان الكافر الذي يحتاج إلى « مغيبات » يهرب بها الإنسان من الواقع السيئ الذي يعيش فيه . والمجتمع الذي يسوده الإرهاب والحجر على الآراء والأفكار . والمجتمع الذي يحجر مشاعره الصراع على لقمة العيش ، أو يضفي عليه الكتابة طنين الآلات المزعج المكرر الوتيرة ، والجلسة الطويلة المملة على المكاتب وراء الجدران .. هذا المجتمع يلجأ للخمر وغيرها من المخدرات ، ليخلق لنفسه في الأحلام عالماً آخر خالياً من الشقاء .

إن وجودها دليل على المرض ، وداع إلى إزالة أسبابه . وحين حرم الإسلام الخمر لم يسقط من حسابه « المبررات » التي تدفع إليها ، بل عمل على إزالة هذه المبررات أولاً ، ثم جاء التحريم بعد ذلك .
أما الذي يثور بشأنه الجدل فهو مسألة الاحتلاط .

أجري إحصاء في إحدى المدن هناك فظهر أن ٣٨٪ من فتيات المدارس الثانوية حبلى ! وتقل النسبة بين طالبات الجامعة لأنهن أكثر تجربة وأخبر باستخدام موانع الحمل !
فهل هذا ما يدعو إليه المثقفون ؟ أم إنهم مخدوعون ، يقولون ما لا يفقهون ؟

إن التخلص من ثقله الجنس على الأعصاب هدف صحيح ، والإسلام يولييه أكبر عنايته ، لأنه يعلم - قبل أن يكتشف الأمريكان ذلك - أن اشتعال المحرومين بمسائل الجنس يعطلهم عن قدر من الإنتاج ، ويحبسهم في ميدان الضرورة فلا يرتفعون إلا ريشما يعودون فيهطون . ولكن الهدف الصحيح ينبغي أن تتخذ له الوسائل الصحيحة . وتلويث المجتمع كله ، وإطلاق فتيانه وفتياته كالبهائم ينزو بعضهم على بعض ليس هو الطريق الصحيح . فإذا كان الإنتاج الأمريكي الضخم ناتجاً - كما يفهم المعفلون - من هذه الفوضى الجنسية ، فليعلموا أولاً أنه إنتاج مادي بحت ، يمكن أن يغي فيه الإنسان الآلي عما قريب عز الإنسان الحي . أما في عالم الأفكار والمبادئ فأمریکا هي التي تسترق الزنوج أبشع استرقاق عرفته البشرية في تاريخها الحديث ، وهي التي تؤيد كل قضية استعمار على ظهر الأرض . ولا يمكن الفصل بين الهبوط النفسي المتمثل في حيوانية الغريزة ، والهبوط النفسي المتمثل في الاسترقاق والاستعمار ، فكلاهما انحدار لا يمكن أن يلجأ إليه « المتحضرون » .

ولكننا في حاجة أولاً إلى تحديد الأهداف . هل مهمتنا في الحياة أن نأخذ أكبر نصيب من البهجة والسرور بصرف النظر عن بقية الأهداف ؟ وهل أنكر أحد في التقديم أو الحديث أن الشهوات لذينة محببة إلى الناس ؟ ولماذا إذن سميت « ملذات » ؟ إن هذه البهجة ليست اكتشافاً حديثاً يعثر عليه الغرب في القرن العشرين ، فقد عرقها اليونان من قبل وفارس وروما وغرقت فيها إلى الأذقان . ثم ماذا ؟ ثم دالت كل دولة من هؤلاء حين استغرقت في شهواتها المحرمة ، فشغلتها في نهاية الأمر عن العمل والإنتاج ، وعن النظرة الجدية إلى الحياة

والغرب كان يملك القوة المادية منذ العصر الحديث - قوة العلم والتكالب على العمل والجد في الإنتاج - فظلت هذه الشهوات تنخر فيه حتى نهاوى بعضه والباقي في الطريق . أما نحن فلا نملك القوة ، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية التي أحاطت بنا في القرنين الأخيرين على الأقل لم تكن في صالحنا ، فإذا نفيد من الانكباب على الشهوات باسم التحضر والمدنية ، أو نفوراً من تهمة الرجعية والجمود ؟ لن نفيد شيئاً إلا أن يصيبنا الخمار والدوار ، فكلما انطلقنا في سبيلنا كبونا من جديد . وكل كاتب أو « مفكر حر ! » يدعو إلى التحلل من التقاليد ، مهما يكن العنوان الذي يدعو تحته ، هو رسول من رسل الاستعمار قصد أم لم يقصد . والاستعمار يعرف هؤلاء الكتاب والمفكرين ، ويعرف مدى الخدمة التي يؤدونها له بحل أخلاق الأمة ، وشغل شبابها بالبحث عن « البهجة » والسرور ، ولذلك يحسن مكافأتهم حسب نوع الخدمة التي يملكون أداءها في الصحف والكتب والإذاعة ودواوين الحكم ، وهم ماكرون أو مستغفلون !

لقد صارت المرأة في الغرب « صديقة » صالحة ، تصادق الرجل ، وتتلقى مغازلاته وضروراته الجنسية ، وتشارك معه في بعض مشكلاته ، ولكنها لم تعد تستطيع أن تكون زوجة صالحة وأماً صالحة . وليس

يجدي في إنكار ذلك صياح المحمومين هنا والمحمومات . فهذه حقائق الأرقام تريد ما نقول ، فقد ارتفعت نسبة الطلاق في أمريكا إلى ٤٠ ٪/ وهي نسبة بشعة خطيرة الدلالة أما أوروبا فقد تكرر : نسبة الطلاق فيها أقل . ولكن اتخاذ العشيقات والأخذان أمر شائع هناك ومعروف، بين المتزوجين . واز كانت المرأة زوجة صالحة بمعنى أنها قادية على الاستمرار في أسرة وإعطائها كل رعايتها ، لما حدث هذا الطلاق في أمريكا أو ما يشبهه من الهروب من البيت والزوجة في أوروبا . أما الأمومة فقد سبق الحديث عنها ، حين قلنا إن اشتغال المرأة بالعمل - وهو الذي يدر المرأة الحديثة - لا يتيح لها الفرصة الزمنية ولا النفسية للاشتغال بالأمومة . فالمرأة المكدودة المنهكة من العمل لا تجد في أعصابها طاقة للأمومة الحقة ، ولا في نفسها فسحة لاستقبال مزيد من التبعات .

وليس لنا أن نقسو على المرأة ونحرمها متع الحياة ونحقيق كيانها الشخصي ، ولكن متى كانت الحياة تتركنا - رجالاً أو نساء - نستمتع كما نريد ، ونحقق كياننا كما نريد ؟ وحين تملكنا الأنانية فنفضل ان نستمتع بذواتنا بغير حد ، فما الذي يحدث ؟ أليس يحدث أن تخلفنا على الأرض أجيال شقية ، تشقى بسبب أنانيتنا نحن واهرافنا نحن ؟ أو ليست هذه الأجيال الشقية تشمل الرجال والنساء ؟ فهل ينفع قضية المرأة كجنس دائم على الأرض أن يستمتع بعض أفرادها متعة زائدة في جيل من الأجيال ، ليشقى بقية أفرادها في مستقبل الأجيال ؟

الدين والكبت

انظروا ماذا قال علماء النفس الغربيون عن الدين ؟
قالوا إنه يكبت النشاط الحيوي للإنسان ، وبظل ينكد عليه حياته

نتيجة الشعور بالإثم ، ذلك الشعور الذي يستولي على المتدينين خاصة فيخيل لهم أن كل ما يصنعونه خطايا لا يطهرها إلا الامتناع عن ملذات الحياة . وقد ظلت أوروبا غارقة في الظلام طيلة تمسكها بالدين ، فلما نبذت قيود الدين السخيفة ، تحررت مشاعرها من الداخل ، وانطلقت في عالم العمل والإنتاج .

أقتريدون إذن أن تعودوا إلى الدين ؟ تريدون أن تكبلوا المشاعر التي أطلقناها - نحن التقدميين - وتنكدوا على الشباب المتدفق بقولكم : هذا حرام وهذا حلال ؟

وتترك أوروبا تقول في دينها ما تشاء . ولا يعنيها هنا أن نصدقه أو نكذبه ، لأننا لا نتحدث عن الدين عامة ، وإنما نتحدث عن الإسلام .

ليس الكبت هو الامتناع عن إتيان العمل الغريزي كما يخيل للكثيرين . إنما ينشأ الكبت من استقذار الدافع الغريزي في ذاته ، وعدم اعتراف الإنسان بينه وبين نفسه أن هذا الدافع يجوز أن يخطر في باله أو يشغل تفكيره . والكبت بهذا المعنى مسألة لا شعورية . وقد لا يعالجها إتيان العمل الغريزي . فالذي يأتي هذا العمل وفي شعوره أنه يرتكب قدارة لا تليق به ، شخص يعاني الكبت حتى ولو « ارتكب » هذا العمل عشرين مرة كل يوم . لأن الصراع سيقوم في داخل نفسه كل مرة بين ما عمله وما كان يجب أن يعمل . وهذا الشد والجذب في الشعور وفي اللاشعور هو الذي ينشئ العقد والاضطرابات النفسية .

ونحن لا نأتي بهذا التفسير لكلمة الكبت من عدنا ، بل هو تفسير فرويد نفسه الذي أنفق حياته العلمية كلها في هذه المباحث ، وفي التنديد بالدين الذي يكبت نشاط البشرية . فهو يقول في ص ٨٢ من كتابه « Three Contributions to the Sexual Theory » : « ويجب أن نفرق تقريباً حاسماً بين هذا (الكبت اللاشعوري) وبين عدم الإتيان بالعمل الغريزي ،

فهذا مجرد « تعليق للعمل » .

ليس في أديان العالم ونظمه ما هو أصرح من الإسلام في الاعتراف بالدوافع الفطرية ، وتنظيف مكانها في الفكر والشعور . يقول القرآن : « زُين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث » فيجمع في هذه الآية شهوات الأرض ويقرر أنها أمر واقع مزين للناس ، لا اعتراض عليه في ذاته ، ولا إنكار على من يحس هذه الشهوات .

صحيح أنه لا يبيح للناس أن يساقوا مع هذه الشهوات إلى المدى الذي يصبحون فيه مستعبدين لها ، لا يملكون أمرهم منها . فالحياة لا تستقيم بهذا الوضع . والبشرية لا تستطيع أن تحقق طبيعتها التي تهدف إلى التطور الدائم نحو الارتفاع ، إذا هي طلت عاكفة على ملذاتها تستنفد فيها كل طاقتها ، وتتعود فيها على الهبوط والاشتكاس نحو الحيوانية .

نعم لا يبيح الإسلام للناس أن يهبطوا لعالم الحيوان . ولكن هناك فرقاً هائلاً بين هذا وبين الكبت اللاشعوري ، بمعنى استقدار هذه الشهوات في ذاتها ، ومحاولة الامتناع عن الإحساس بها رغبة في التطهر والارتفاع . وطريقة الإسلام في معاملة النفس الإنسانية هي الاعتراف بالدوافع الفطرية كلها من حيث المبدأ وعدم كبتها في اللاشعور ، ثم إباحة التنفيذ العملي لها في الحدود التي تعطي قسطاً معقولاً من المتاع ، وتمنع وقوع الضرر سواء على فرد بعينه أو على المجموع كله .

والضرر الذي يحدث للفرد من استغراقه في الشهوات ، هو إفناء طاقته الحيوية قبل موعدها الطبيعي ، واستعباد الشهوات له بحيث تصبح شغله شاغل وهمه المقعد المقيم ، فتصبح بعد فترة عذاباً دائماً لا يهدأ ، وجوعة دائمة لا تشبع ولا تستقر .

أما الضرر الذي يحدث للمجتمع فهو استنفاد الطاقة الحيوية التي خلقها الله لأهداف شتى ، في هدف واحد قريب ، وإهمال الأهداف الأخرى الجديرة بالتحقيق . فضلاً عن تحطيم كيان الأسرة ، وفك روابط المجتمع ، وتحويله إلى جماعات متفرقة لا يجمعها رابط ولا هدف مشترك . « نسبهم جميعاً وقلوبهم شتى » مما يسهل على غيرهم عروهم وتحطيمهم كما نشأ لنا .

وفي هذه الحدود - التي تمنع الضرر - يبيح الإسلام الاستمتاع بطيبات الحياة ، بل يدعو إليه دعوة صريحة فيقول مستنكراً : « قل : من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ » ويقول : « ولا تنس نصيبك من الدنيا » ويقول : « كلوا من طيبات ما رزقناكم » « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » .

بل يصل في صراحته في الاعتراف بالإحساس الجنسي خاصة - وهو مدار الحديث عن الكبت في الأدبان - أن يقول الرسول الكريم : « حُبَّ إِلَيَّ مَنْ دَنَّاكُمْ الطَّيِّبَ وَالنِّسَاءَ ، وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » . فيرفع الإحساس الجنسي إلى درجة الطيب أزكى رائحة في الأرض ، ويقرنها إلى الصلاة أزكى ما يتقرب به الإنسان لله . ويقول في صراحة كذلك : إن الرجل يثاب على العمل الجنسي يأتيه مع زوجته . فإذا قال المسلمون متعجبين : « يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ » قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وِرر ؟ فكذلك إذا وضعها في الجلال كان له أجر » ١

ومن هنا لا ينشأ الكبت إطلاقاً في ظل الإسلام . فإذا أحس الشاب بالرغبة الجنسية الدافقة فليس في ذلك منكر ، ولا يوجد داع لاستقذار هذا الإحساس والنفور منه .

وإنما يطلب الإسلام من هذا الشاب أن « يضبط » هذه الشهوات فقط دون أن يكبتها . يضبطها في وعيه وإرادته ، وليس في لاشعوره ،

أي يعلق تنفيذها إلى الوقت المناسب . وليس تعليق التنفيذ كتباً باعتراف فرويد ، وليس فيه من إرهاب الأعصاب ما في الكبت ، وليس يؤدي مثله إلى العقد والاضطرابات النفسية .

ولست هذه الدعوة إلى ضبط الشهوات تحكماً يقصد به الإسلام حرمان الناس من المتاع فهذا هو التاريخ في الإسلام وفي غير الإسلام يقرر أنه ما من أمة استطاعت أن تحافظ على كيائها وهي عاجزة عن ضبط شهواتها ، والامتناع بإرادتها عن بعض المتاع المباح . كما يقرر من الجانب الآخر أنه ما من أمة ثبتت في الصراع الدولي إلا كان أهلها مدرين على احتمال المشقات ، قادرين على إرجاء ملذاتهم - أو تعليقها - حين تقتضي الضرورة ساعات أو أياماً أو سنوات .

ومن هنا كانت حكمة الصوم في الإسلام . والمتحللون اليوم من التقدمين والتقدميات ، يحسبون أنفسهم قد اكتشفوا حقيقة هائلة حين يقولون : ما هذا السخف الذي يدعو إلى تعذيب الأبدان بالجوع والعطش ، وحرمان النفس مما تتوق إليه من طعام وشراب ومتاع .. في سبيل لا شيء ، وإطاعة لأوامر تحكيمية لا حكمة لها ولا غاية ؟

ولكن .. ما الإنسان بلا ضوابط ؟ وكيف يصبح إنساناً وهو لا يطبق الامتناع سويعات عما يريد ؟ وكيف يصبر على جهاد الشر في الأرض ، وهذا الجهاد يتطلب منه حرمان نفسه من كثير ؟

الإسلام ... وحرية الفكر

قال لي أحدهم وهو يجادلني : أنت لست حر الفكر !
قلت : لماذا ؟

قال : لأنك تؤمن بخرافة لا وجود لها !

قلت : وأنتم ؟ بماذا تؤمنون ؟ من الذي خلق الكون والحياة ؟

قال : الطبيعة !

قلت : وما الطبيعة ؟ !

قال : قوة خفية ليس لها حدود ، ولكن لها مظاهر يمكن أن تدركها

الحواس .

قلت : أنا أفهم أن تمنعني من الإيمان بقوة خفية لتعطيني بدلاً منها قوة محسوسة . ولكن إذا كانت المسألة قوة خفية بقوة خفية ، فلماذا تأخذ مني إلهي الذي أجد الأمن والراحة والسلام في الإيمان به ، لتعطيني بدلاً منه إلهاً آخر لا يستجيب لي ولا يسمع مني الدعاء ؟ !

تلك هي قضية حرية الفكر لدى التقدميين ! حرية الفكر تعني

الإلحاد !

ونسأل هؤلاء القروء أو هؤلاء البغاوات : ما ضرورة الإلحاد في

ظل الإسلام ؟ !

لقد كان الإلحاد ضرورة في أوروبا لأسباب محلية ليس من الضروري أن تتكرر في كل مكان . فالصورة التي أعطتها الكنيسة الأوربية للعقيدة المسيحية من جهة ، وخنق الكنيسة لحركة العلم ، وتحريق العلماء وتعذيبهم ، وفرض الخرافات والأكاذيب على الناس باسم كلمة السماء من جهة أخرى .. كل ذلك قد فرض الإلحاد فرضاً على أحرار الفكر من الأوربيين ، ومزق سائرهم بين الاتجاه البشري الطبيعي للإيمان بالله ، وبين الإيمان بالحقائق العلمية من نظرية وتجريبية .

وكانت فكرة الطبيعية مهرباً يخلص به الناس من هذا الإشكال شيئاً

من الخلاص . فكأن الأوربيين يقولون للكنيسة : خذي إلهك الذي

تستعبدنا باسمه ، وتفرضين علينا الإتاوات المرهقة والدكتاتورية الطاغية ،
والأوهام والخرافات ، والذي يقتضينا الإيمان به أن نتسك ونتعبد
وترهبين .. وسوف نؤمن بإله جديد ، له معظم خصائص الإله الأول ،
ولكنه إله ليس له كنيسة تستعبد الناس ، وليس له عليهم التزامات خلقية
أو فكرية أو مادية ، فهم في رحابه طلقاء من كل القيود .

أما نحن في الإسلام فما حاجتنا إلى الإلحاد ؟

ليس في العقيدة إشكال يحير الذهن . إله واحد هو الذي خلق الكائنات
كلها وحده ، وإليه مرجعها وحده لا شريك له ولا معقب لكلماته .
فكرة بسيطة واضحة لا يختلف عليها أحد ولا ينبغي أن يختلف عليها عاقل !
وليس في الإسلام « رجال دين » كالذين كانوا في أوربا : فالدين ملك
للجميع . ينهلون منه ، كل على قدر ما تطيقه طبيعته ومؤهلاته الفكرية
والروحية ، والجميع مسلمون « ولكل درجات مما عملوا » وأكرم الناس
عند الله أتقاهم ، سواء كانت وظيفته أنه مهندس أو مدرس أو عامل أو
صانع . وليس الدين حرفة من بين هذه الحرف . فالعبادات كلها تتم بغير
وساطة رجال الدين . أما الجانب الفقهي والتشريعي في الإسلام فطبيعي
أن يتخصص فيه أناس باعتباره الدستور الذي يقوم عليه الحكم . ولكن
موقفهم هو موقف كل المتخصصين في الفقه الدستوري والتشريعي في كل
بلد من البلاد ، لا يملكون بصفته هذه سلطة على الناس ولا امتيازاً
« طبقياً » عليهم . وإنما هم مستشارو الدولة وفقهاؤها فحسب . والدين
يسمون أنفسهم « هيئة كبار العلماء » أحرار في أن يتسموا بهذا الاسم أو
غيره . ولكن ليس لهم سلطان على أحد . ولا يملكون من أمر الناس
شيئاً إلا في حدود الشريعة . والأزهر معهد علمي ديني . ولكنه ليس سلطة
تحرق العلماء أو تعذبهم ، وكل ما يملكه أن يطعن في فهم أحد الناس
للدين ويخطئ رأيه . وهو حر في ذلك ، لأن الناس أيضاً يملكون أن

يطعنوا في فهم رجال الأزهر للدين ويخطئوا آراءهم . لأن الدين ليس حكراً لأحد ولا هيئة ، وإنما هو لمن يحسن فهمه وتطبيقه .

وحين يقوم الحكم الإسلامي لن ينتشر « علماء الدين » في الدواوين ، ولن يتغير في نظام الحكم شيء إلا قيامه على الشريعة الإسلامية . ولكن شئون الهندسة تظل في يد المهندسين ، وشئون الطب في يد الأطباء ، وشئون الاقتصاد في يد الاقتصاديين (على شرط أن يكون الاقتصاد الإسلامي هو الذي يحكم المجتمع) وهكذا وهكذا في كل شئون الحكم .

وليس في العقيدة الإسلامية ولا النظام الإسلامي ما يقف في طريق العلم بنظرياته وتطبيقاته ، ووقائع التاريخ هي الحكم في هذا الشأن . فلم نسمع بأن عالماً حرق أو عذب لأنه اكتشف حقيقة علمية . والعلم الصحيح لا يتعارض مع عقيدة المسلم في أن الله هو الذي خلق كل شيء . ولا يتعارض مع دعوة الإسلام للناس أن ينظروا في السموات والأرض ويتفكروا في خلقها ليهتدوا إلى الله . وقد اهتدى إلى الله كثير من علماء الغرب الملحدين أنفسهم عن طريق البحث العلمي الصحيح .

أي شيء إذن في الإسلام يدعو إلى الإلحاد ؟ إلا أن تكون شهوة التقليد الأعمى للسادة المستعمرين ؟

ويقولون إن نظام الحكم في الإسلام دكتاتوري بطبعه . لأن الدولة فيه تملك سلطة واسعة ، ويزيد الأمر سوءاً أنها تملكها باسم الدين ، باسم شيء مقدس له على نفوس الناس سلطان . فما أسهل ما يغري هذا السلطان بالدكتاتورية ، وما أسهل ما تستنم لها الدهماء . وبهذا تختنق حرية الرأي ، ويصبح الخارج على الحاكم عرضة للاتهام بالخروج على الدين .

فمن أين جاءوا بهذا القول الغريب على الدين ؟

أمن قول الله عز وجل : « وأمرهم شورى بينهم » ١ ؟ وقوله : « وإذا
حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل » ٢ ؟ .
أم من قول أبي بكر : « ... فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي
عليكم » ؟

أم من قول عمر : « فإن وجدتم في أعوجاجاً فقوموه » فيقول له
رحل من المسلمين : « والله لو وجدنا فيك أعوجاجاً لقومناه بحد السيف »
فيغضب عمر ويرضى ويحمد الله على ذلك ٣ ؟

نعم وجد الطغيان باسم الدين في التاريخ ، ويمكن أن يقوم في أي
وقت . ولكن من ذا الذي يقول إن الدين وحده هو ستار
الطغيان في الأرض ؟ وهتلر ؟ هل كان يطنى باسم الدين ؟ وستالين ؟ لقد
اعترفت الصحافة الروسية ذاتها بدكتاتورية ستالين - بعد موته - وقالت
إنه كان يحكم روسيا حكماً بوليسياً فظاً لا يجوز أن يتكرر ! وفرانكو ؟
ومالان في جنوب امريقيا ؟ وشان كاي شك في الصين الوطنية ؟ وماونسي
تونج في الصين الشيوعية ؟ كل هؤلاء يطنون باسم الدين ؟ ! لقد رأى
هذا القرن « المتحرر » من سلطان الدين أبشع دكتاتوريات التاريخ ،
بعنوانات أخرى لامعة لا تقل قداسة في نفوس أتباعها عن قداسة الدين في
نفوس المؤمنين .

وما يدافع أحد عن الدكتاتورية ، وما يرضاها إنسان حر الفكر
والضمير . ولكن استقامة الطبع والفكر تقتضي الإقرار بالحق الخالص
دون ميل مع الهوى والشهوات . والحق أن كل معنى جميل يمكن استغلاله
والتستر وراءه لقضاء المآرب الشخصية وقد ارتكبت باسم الحرية أفظع
الجرائم في الثورة الفرنسية . فهل نلغي الحرية ؟ وباسم الدستور سجن الأبرياء
وعذبوا وقتلوا ، فهل نلغي الدساتير ؟ وباسم الدين قام الطغيان حقاً في
الأرض فهل يبرر ذلك أن نلغي الدين ؟

إنما علاج الطغيان أن ننشئ شعباً مؤمناً يقدر الحرية التي ينادي بها الدين ويحرص عليها ، فيصد الحاكم عن الظلم ، ويقف به عند حده المرسوم . ولست أحسب أن نظاماً يهدف إلى ذلك مثل النظام الذي جعل من واجب الشعب تقويم الحاكم الظالم . فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكراً فليغيره .. » ويقول : « إن من أعظم الجهاد عند الله كلمة عدل عند إمام جائر .. »

طريقكم إذن للتحرر أيها التقدميون ليس إلغاء الدين . وإنما هو تعلم الناس هذه الروح الثائرة التي تنفر من الظلم وتقوم الظالمين . وإنما في صميمها لروح هذا الدين .

ملخص:

فلسفة الفن الاسلامي

تجويدي

لكي نحب الفن الاسلامي ينبغي أولاً محاولة التعرف عليه وفهمه لسر أغواره والامساك بجوهره والاحاطة برسالته وهذه المحاصرة المختصرة ألقاها السيد تجويدي في اليونسكو ساريس في محاولة لرسم الخطوط العريضة لهذا الفن الاسلامي، انطلاقاً من التمييز بين الفن التاريخي للإسلام من جهة وبين ما هو فن اسلامي من جهة أخرى

لقد قيل كثيراً ان الاسلام لا يتشجع تطور الفن التجسدي التصويري (الرسم-النحت-التماتيل الخ) وإذا كان الفنان المسلم لا يهتم عادة بالنقل الكامل للطبيعة، وخصوصاً الطبيعة الحية، فذلك لا يعود الى مانع مباشر من الدين وإنما لسبب فلسفي فهذا الفنان يعني بان النقل المباشر الكامل، التجسيد التام للشيء أو للكائنات الحية في صورة مشابهة تماماً للأصل، هو أمر مستحيل فهو يعني أيضاً بان جسم الكائنات الحية لا حدود حقيقية له، وأنه في كل لحظة،

يكون الكائن الحي يتعرض لعملية تحول، ولذلك لا يمكن التوقف في هذه الحالة عند وضع جامد، ثابته لبقته او تصويره ان العمل الفني الهادف الى نقل الطبيعة بأمانة ودقة لن يكون ناجزاً في الحقيقة إلا في حال تحوله الى الحياة.

لا يوجد عند المسلمين أي تمييز ملحوظ بين ما هو في وما هو يدوي حرفي وفي العالم الاسلامي فان كل صانع يدوي حرفي هو فنان . انه صانع لاعمال حميلة ومعيدة

ان الفن الرئيسي في الاسلام هو الهندسة المعمارية والخط (هندسة الخط) الهندسة المعمارية بما هي بناء لمعابد يتقرب الانسان فيها الى الله، والكتابة او الخط بما هي تخدم في المحل الاول عملية نقل كلام الخالق، وحمل هذا الكلام (عبر القرآن المدون) في صورة او تحت شكل عياني

ان غياب التصاویر (الصور المحسدة)، والكائنات الحية هي الهندسة المعمارية الاسلامية، يهدف الى ايقاد المؤمن من التستت في التعددية، والى إرجاعه نحو «الوحدة» التي هي مبدأ كل عقيدة دينية

لو بطرنا الى مسجد من الخارج فاننا سنجد انه صامت، جامد، لا يطق او لا يعبر، او لا يكشف سره ان هذا الأمر هو السمة العامة طبعاً هناك أبواب وبوابات لبعض المساجد تكون عظيمة ورائعة وتدعو الناس لدخولها بمجرد رؤيتها ولكن هذا ليس بالأمر العام أما ما هو عام لكل المساجد فهو انها لا تكتشف سر وعمق رسالتها الهندسية المعمارية إلا في داخلها، في باحاتها واروقتها . ينبغي ادن احتياز الباب الخارجي والولوج الى «الداخل»، الى الحرم المقدس، الى الايوان، الى نبع الماء الذي يعكس زرقة السماء وينقل لنا صورة الجنة او الفردوس . ومن زاوية أخرى فان الفن المقدس في العالم الاسلامي هو فن الرسم بالخط، الخط القرآني وكل خط يرتبط بأي معنى من المعاني القرآنية او الدينية عموماً

ثم يتكلم السيد تجويدي في لغة تجريدية فنية عن أسرار الخط والكتابة وسحر الكلام القرآني المكتوب وعن الرمزية في الخط، وإمكان كشف الحجب والاستار التي تفصلنا عن العالم الماورائي والوصول الى العالم هذا (او الملكوت السماوي) بفضل روعة هذا الفن التجريدي التعبيري السامي

وبعد ذلك الى الحديث عن فن آخر هو فن الأرابيسك، ويشرح تقنياته وأسراره، وينبغي ان نذكر حتما بأن هذه المحاضرة قد رافقها وتخللها شرح عبر صور محددة على شاشة، لهم كل دقائق الكلام المنقول هنا

ملخص:

شكيب ارسلان والصراع ضد التغريب والتحديث (١٩٢٤ - ١٩٢٩)

سعود نعمة المولى

عام ١٩١٨ سقطت الدولة العثمانية تحت ضربات الامبرياليات العربية وشهدت سنوات ١٩١٨-١٩٣٩ عشرات الثورات والتمردات والاستفاضات الشعبية المسلحة تهز العالم العربي وتضعف قوى الاحتلال الغربي والى جانب هذه التحركات السياسية والعسكرية المقاومة للعرب، تطورت حركة لا تقل أهمية ان لم تكن تتفوق خطورة هي معركة الصراع والبصال الحاد بين التغريب والاصالة، بين التحديث والمحافظة، بين الجديد الواعد والقديم المقاوم وكان ميدان هذه المعركة مصر تحديدا، وأحد أبطالها هو الأمير شكيب ارسلان

١- لماذا مصر؟

ان جذور هذه المعركة تعود طبعاً الى مرحلة الدولة العثمانية والى عمل الامام محمد عبده بعد عودته من المنفى وتعاونه مع اللورد كرومر فالمعلوم ان عبده قد تخلى عن فكر الافعاني الثوري لمصلحة فكر توفيقى أراد خدمة الاسلام والنهوض بالمسلمين من خلال العمل الاصلاحى التربوي والأخذ من العرب . والسبب يعود الى تفوق الغرب الكاسح والى انهيار النخب الحاكمة، وشعور أمثال التسبح عبده بأن المطلوب هو منع الانهيارات الكبيرة وإنقاذ ما يمكن انقاذه.

ولكن الجديد في مرحلة ما بعد الحرب انها تختلف عن مرحلة عبده في أمر رئيسي ففي زمن عبده كان هناك تعايش بين مجتمعين، بين سلطنتين، مجتمع

وسلطة الخلافة والاسلام والتقاليد من جهة، ومجتمع اوربوا والغرب والحدائة من جهة أخرى. أما في المرحلة الجديدة فقد انهارت دولة الاسلام وتمزقت وتم احتلال البلاد العربية وتجزئتها، وسقط رمز الخلافة، وتبددت احلام الجامعة الاسلامية بصعود القوميات العربية والطورانية وغيرها . وما يطلبه الغرب هو الاستسلام الكامل، والتخلي عن الهوية وعن التاريخ والتراث، وليس محرد تعايش وتوفيق بين مجتمعين وسلطتين

وفي مصر، عاش المسلمون هذه التطورات بصورة عنيفة ومتوترة وتطور الشعور الوطني المصري على قاعدة الاسلام، خلافا للشعور العربي او السوري المشرقي الذي نشأ على قاعدة العداء للدولة العثمانية ورفض الجامعة الاسلامية وفي سنوات ١٩١٠-١٩١٨ شهدت مصر حركات تأييد قوية للعثمانيين في حرب ليبيا وحرب البلقان والحرب العالمية الاولى وحين قام مصطفى كمال بفصل الخلافة عن الدولة (١٩٢٢) ثم بالغاء الخلافة (١٩٢٤) وشن حملة التغريب والعلمنة بالقوة المسلحة على المسلمين، كانت مصر أول من شعر بقوة الحدث وأول من تحرك لمقاومة الكمالية .. ففي مصر ترعرعت تيارات العلمنة والتغريب منذ ايام الامام محمد عبده وذلك بفضل تلامذته أمثال طه حسين وأحمد لطفي السيد وسعد زغلول وغيرهم .. ولكن في مصر أيضا، وبسبب خضوعها للاحتلال البريطاني منذ ١٨٨٢، تطور تيار عثماني اسلامي معاد للغرب وأفكاره وسياساته .. ومن المعركة بين هذين التيارين في سنوات ١٩٠٠-١٩٢٠، تطورت المعركة اللاحقة في سنوات ١٩٢٤-١٩٢٩، ولكن في ظل ظروف جديدة وبقوى وأسلحة جديدة

٢- شكيب ارسلان وحاضر العالم الاسلامي

في مقدمة المقاومين وقف الامير اللبناني شكيب ارسلان فهو يعيش في المنفى (جنيف) بعد احتلال الفرنسيين لسوريا وإعلانه عدواً للدولة المحتلة .. وهو كان أول من وقف الى جانب الدولة العثمانية وضد التيارات القومية والتغريبية فحذر العرب من مغبة الانجرار وراء ثورة الحجاز (الشريف حسين واولاده) ومن الانخداع بوعود انجلترا وفرنسا وحين انطلقت الحركة المقاومة للتغريب والتحديث في مصر عبر مجلات المنار والفتح والنشور وغيرها، وضع الامير الارسلاني قلمه في خدمة هذا الجهاد وكانت باكورة أعماله في تلك المرحلة كتابه الذائع الصيت «حاضر العالم الاسلامي»

قبل «حاضر العالم الاسلامي» كتب الامير ارسلان سلسلة مقالات في المنار تتناول الحرب العالمية الاولى وسياسات تلك المرحلة، وذلك تحت إلهام السيد رشيد رضا وللدرد على اولئك الذين كانوا يعيبون على شكيب وقوفه مع المهزوم (الدولة العثمانية) بدل الدفاع عن قضية المنتصر (الغرب) وحين طلب عجاج نويهض من شكيب ارسلان كتابة تقديم لترجمة كتاب الامريكي لوثرروب ستودارد، كانت النتيجة مئات الصفحات من التعليقات بحيث أصبح الكتاب ينسب للامير شكيب فيما هو في الأصل مترجم.

في تعليقاته على جاضر العالم الاسلامي يحمل ارسلان هم الدفاع عن الاسلام في وجه منتقديه ومعارضيه وخصوصاً من المستشرقين ومن جماعاتهم من العلمانيين المتغربين في مصر وسوريا وكانت تلك المرحلة (سنوات ٢٢-٢٩) تشهد حملة قوية ضد المستشرقين الذين كانوا يخدمون في صفوف قوات الاحتلال الاجنبي فيمهدون لها الطريق ويرشدونها الى افضل السبل لانهاء مقاومة المسلمين وفي طليعة هؤلاء المستشرقين يتم ذكر مرغليوث وسنوك هوغرنجه وغيرهما

ويخصص المقال هنا جانباً هاماً للحديث عن رد ارسلان على المستشرقين وادعاءاتهم حول حياة الرسول (ص) وحول الاسلام بشكل عام تم ينتقل للاشارة الى جانب هام وخطير في كتاب حاضر العالم الاسلامي وهو المتعلق بتاريخ وأوضاع الشعوب والدول الاسلامية فمن فرق السبوية والشاذلية والتيجانية والقادرية، الى الاسلام الاسود في محاهل افريقيا، الى الجرائر وتوراتها والريف المغربي وأميره الخطابي، الى عبدالقادر الجزائري، الى الشيخ شامل، الى أنور باشا ورفاقه، الى السودان واتيوبيا ومدغشقر، الى السوفييات والبلشفية، الى مشاريع الغرب لتحطيم الاسلام منذ اربعة قرون الى موضوعات التقدم والتخلف، والغرب والشرق، والقديم والجديد، نعيش مع حاضر العالم الاسلامي رحلة سياسية جغرافية تاريخية فقهية عقائدية تعبوية موسوعية تجعلنا نتحسر على ذلك العلم الذي انهار وطواه النسيان (توفي شكيب ارسلان في آخر عام ١٩٤٦... وكتاباتة حتى اليوم غير معروفة كما ان اسمه لا يعرفه إلا الحيل القديم من الاسلاميين).

ثم ينتقل المقال الى الحديث عن معركة ارسلان ضد العلمانيين المتغربين من العرب. من علي عبدالرازق (وكتابه الاسلام واصول الحكم) الى طه حسين (وكتابه في الشعر الجاهلي) مروراً بتيارات الفرعوية والحضارة الحديثة، وفصل الدين عن الدولة، وتقليد اوربا والسير في ركابها ومن خلال استعراض سريع للردود الرئيسية لارسلان (مقالاته في الفتح والتشوي وعيرها) نتابع المعركة لفضح التقليد الببغاوي الذي يقع فيه المتغربون تجاه الصنم-الاسطورة الذي هو الغرب (العلمانية أساساً) ويقوم ارسلان بتحطيم هذا الصنم-الاسطورة حيث يرى ان ذلك هو المقدمة الضرورية لتحرر واطلاق المسلمين ومن خلال هذه المقتطفات المترجمة من مقالات وردود ارسلان نلمس حرقته ويأسه من رد المتغربين عن غيهم، فيصب سهام حربه ضد الرمر الاول للتغريب او التقليد الأعمى، مصطفى كمال اتاتورك

ان مسألة فصل الدين عن الدولة اسطورة وهم فالنصرانية واليهودية هي التي تحكم السياسات الاوروبية، والأمثلة كثيرة لدى ارسلان (ايطاليا والمانيا وبلجيكا وسويسرا وغيرها) أما الحرية، فهي وهم آخر اخترعته اوربا للضحك على الدقون، فهل هناك حرية للمسلمين في بلادهم؟ وهل هناك حرية مطلقة في اوربا؟ ام ان الحرية مقيدة بقيود المصلحة العامة والأمن العام وغير ذلك؟ أما حكومة انقرة (تميزها لها عن حكومة اسلامبول المسلمة) فهي مثلها مثل أقرانها من العرب المقلدين الغتاشيين المحادعين، تلحاً الى الكذب والتروير والى القوة لفرض آرائها. لقد كان أرسلان بحق أول من حمل لواء مقاومة مصطفى كمال اتاتورك وذلك في وقت كان فيه السلفيون والاسلاميون عامة يصفقون لسياسات اتاتورك، حتى كان إلغاء الخلافة فوقع كالصاعقة على رؤوسهم. في حين ان أرسلان لم يكن غافلاً وكان يقوم بفضح كل خطوة من خطوات مصطفى كمال.

ولكن عداؤه لانقرة وللکمالية لايحعله يقع في شراك القومية العربية. بل هو يفرد الصفحات الطوال للحديث عن الاتراك المسلمين وخدماتهم للاسلام، وللحديث عن مقاومة تركيا المسلمة لسياسات الكمالية. وقد شهدت تلك السنوات، ثورات الاتراك والاكراذ ضد علمانية وتغريب مصطفى كمال، وقمعت الثورات بالحديد والنار وسقط ضحيتها عشرات الالاف من المسلمين. وفي نفس الوقت كان الغرب يجمع ثورات الريف في المغرب، والجبل في سوريا

ولبنان، وفلسطين، والعراق، ويستوعب ثورة مصر عبر القيادات الوفدية المتغربة

ويُعد حملات واسعة ضد الكمالية يرى ارسلان ان خطرهما على الاسلام اشد من خطر الافرنج، وانها هي العدو الرئيسي في تلك المرحلة ان خطورة هذا الكلام تتناسب (على حد قول ارسلان) مع خطورة التهديد الموجه ضد الاسلام فالبرنامج الكمالي يأتي من تركيا، والمسلمون تعودوا لمدة قرون على قيادة شؤونهم من تركيا (الخلافة) ولذلك يوجه ارسلان تحية الى الحنود الذين يقاومون معه حملة الكمالية والعلمانية (رشيد رضا، عبدالعزيز جاويش، محمد آل خضر حسين، أحمد تيمور، مصطفى صادق الرافعي، أمين الرافعي، عبد الحميد سعيد، وصحف الفتح والشورى).

٤- نتائج المعركة

اولى نتائج هذه المعركة الحصارية-السياسية، تتمثل في استعاش التيار الاسلامي المقاوم، وامتداده الى الهند واندونيسيا والمغرب وافريقيا ورافق ذلك ولادة ونشوء عشرات الجمعيات والاحزاب والهيئات الاسلامية في مصر ولعلنا لا نبالغ حين نقول ان جمعيات الشبان المسلمين، والاخوان المسلمين، قد ولدتا من رحم هذه المعركة (١٩٢٨) (راجع في ذلك مدكرات الدعوة والداعية للشهيد حسن البنا) كما تطورت المعركة ضد البعثات التبشيرية وخصوصا في فلسطين، وتطورت المواجهة الاسلامية ضد الصهيونية، وكان تتويج ذلك في المؤتمر الاسلامي الاول في القدس (في ١٩٣١)

ولكن الغرب كان في قمة سطوته وقوته وجبروته فالثورات تقمع بالحديد والنار .. والمسلمون يعيشون في المنافي والتشريد في حين يقوم الوطنيون والقوميون بتشكيل الاحزاب والهيئات المساومة المتذبذبة ان مرحلة جديدة تبدأ مع عام ١٩٣٠ . وعنوان هذه المرحلة كتاب شكيب ارسلان التاريخي لمادا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم

ويقوم المقال باستعراض قصة الكتاب، وأبرز مضامينه مما يمكن مراجعته في الكتاب المذكور ..

La section d'Etudes Arabo-Islamiques du Centre Al Farabi (Palerme-Italie) nous a fait parvenir une communication concernant leur prochain séminaire. Nous publions cette note en précisant que nous accueillerons toutes les communications concernant des colloques et séminaires islamiques

La Section d'Etudes Arabo-islamiques du Centre Al-Farabi organise le 18 et 19 mars 1986, à Palerme, le III^e Séminaire international sur la pensée arabo-islamique sur le thème

"LES ARABES ET L'IDEE DE LIBERTE"

qui se déroulera dans la Salle de Conférences de la Faculté de Lettres et Philosophie de l'Université de Palerme.

- | | |
|---|---|
| - Prof. Dr. Bianca Maria SCARCIA
Dep D'Etudes Orientaux, Université de Rome. | "La Liberté dans l'Economie Musulmane" |
| - Prof. Dr. Aghil BARBAR
Université de Al Fatah - Libye. | "La Liberté dans les mouvements anticolonialistes arabes" |
| - Prof. Dr. Alessandro BAUSANI
Université de Rome. | "Le problème de la Liberté dans la Science" |
| - Prof. Dr. Anna BOZZO
Institut Univ. Oriental de Naples | "La notion de Liberté dans les Partis politiques arabes" |
| - Prof. Dr. Francesco CASTRO
Université de Venise | "L'idée de Liberté dans le Droit musulman" |
| - Prof. Dr. Giovanni CURATOLA
Université de Venise. | "La Liberté dans l'Art islamique" |
| - Prof. Dr. Abdallah LAROUÏ
Université de Casablanca (Maroc) | "La Liberté dans l'Historiographie arabe" |
| - Prof. Dr. Majed TURKI
CNRS de Paris. | "La Liberté dans la civilisation arabo-musulmane classique" |
| - Prof. Dr. Antonino PELLITTERI
Université de Palerme. | "La Liberté dans le Modernisme musulman" |

CENTRO CULTURALE ARABO AL FARABI

Piazza S. Francesco di Paola, 31 - Tel. (091) 332347 - 90138 Palermo (Italia)

Amin Bey (des années 1873-1897). Puis au début du XX-siècle du journal Turk, et de son éditeur Yusuf Akçura (le journal était publié au Caire. Une attention particulière est donnée aux Jeunes Turcs, et au groupe «Union et Progrès», et aux travaux de Dia Kuk Alp, ainsi qu'à la propagation de ce courant nationaliste laïc aux seins des couches intellectuelles de l'aristocratie turque.

La 3ème partie parle des nationalistes et de leur politique de Turquisition. Ces nationalistes étaient derrière le coup d'état de 1908, puis l'éviction du sultan Abdel Hamid en 1909 Avec leur avènement au pouvoir en 1908-1909 la théorie nationaliste est devenue un programme officiel du gouvernement «Union et Progrès». Le gouvernement a imposé un nouveau programme d'enseignement dans les écoles supérieures (surtout les écoles militaires) ainsi que dans les écoles primaires et secondaires. Ce nouveau programme faisait l'éloge des Turcs, et de l'histoire de la littérature, des sciences, appelés Turanistes, de l'empire Turc, de l'épée turc, de Timourlink, Jenkiz Khan et Holako, et ceci à la place de l'histoire générale de l'Islam, ses sciences et ses arts, ses peuples et ses lettres... Le journal officiel du groupe «Union et Progrès» (Tannin) dirigé par Husayn Jahid (un Dunma, groupe de juifs orientaux convertis à l'Islam au 17ème siècle) était le premier à réclamer la politique de turquisition et l'abolition des politiques et lois islamiques ottomanes.

Il faut citer aussi le livre de D. Lumley (Grammaire Turque-Londres 1832) et ceux de Max Muller et de Bunsen sur «Les langues turâniennes». Le Comte Teleki affirme pour sa part (cf Encyclopédie de l'Islam, p.928) que les mots de Turan, Turanisme, etc.. ont apparus pour la 1ère fois en 1839 en Hongrie. Un autre personnage fort intéressant est celui de Arminius Vambery, professeur juif à l'Université de Budapest, cité par Hertzfel dans ses mémoires comme un personnage énigmatique parlant 12 langues et adhérent à 5 religions. C'est lui qui a convaincu le sultan Abdel Hamid de rencontrer Hertzfel en 1901. Ce Vambery s'est déguisé en derviche turc et a parcouru l'Asie centrale, pour en finir avec un livre (Voyage d'un jeune derviche dans l'Asie centrale-Paris 1865) dans lequel il fonde la théorie du Pan Turquisme et de l'Union Turque.

Un autre juif français (Léon Cahun) écrit un livre d'histoire sur les Turcs et leurs origines depuis 1401. Son (introduction à l'histoire de l'Asie-Paris 1865) a été traduite au turc par Najib Issam en 1896.

Tous ces noms cités ont influencé les 1ers nationalistes turcs tels Dia Kuk Alp, Rida Nour, Nazim Bey, Tekkin Alp etc.. Ce dernier Tekkin Alp a été un grand écrivain nationaliste turc qui a exercé un rôle important dans le mouvement nationaliste de 1896 à 1918. Les jeunes Turcs ont adopté ses théories et pensées et ne savaient pas peut-être qu'il était juif allemand de son vrai nom Moïse Cohen, car ceci est resté secret jusqu'à la parution de l'article C-Cohen Moïse, dans l'Encyclopédie Islamique-Paris 1934.

La 2ème partie de cet article traite du nationalisme turc face à l'Islam. C'est la période de l'action des nouveaux intellectuels turcs imprégnée des idées occidentales. L'auteur cite les noms et les travaux littéraires de Namık Kemal, Ahmed Wafiq Pacha, Suleyman Pacha, Mohammad

ROLE DES ETUDES EUROPEENNES ET SIONISTES DANS LA PROPAGATION DU NATIONALISME TURC

Kais J. Al'ZAWI

Le point-clef de cette étude présentée au séminaire internationale de Londres sur le Nationalisme et l'Islam (août 1985) est de jeter la lumière sur un facteur essentiel dans la chute de l'empire ottoman: La guerre menée par l'Europe contre les ottomans à travers l'invasion culturelle et les idées occidentales qui frayèrent le chemin à la défaite finale.

Dans ce contexte, l'étude se propose d'analyser l'idée du Nationalisme Turc, et de montrer le rôle décisif des études et recherches européennes, et juives en particulier, dans la diffusion de ce nouveau concept, facteur de désunion et de dislocation de la Umma islamique.

L'étude est divisée en trois parties:

- Dans la 1ère partie (les sources et origines de la pensée nationaliste turque) l'auteur nous montre (avec l'appui de sources et témoignages occidentaux) que les Turcs ne connaissaient rien du Tauranisme, ou du nationalisme, et ceci jusqu'au milieu du 19^e siècle. Cette date illustre le début de l'attention particulière des occidentaux vis à vis de cette question: les études et recherches historiques, géographiques, ethnologiques, etc... concernant la race Turque, et le Peuple Turque commencent à naître et à se multiplier en France, Allemagne, Angleterre et Russie.

Le livre de J. DE Guignes (Histoire générale des Turcs, des Mongols et des Huns- Paris 1756) devient par la suite l'un des principales sources de la pensée nationaliste turque...

De retour en Syrie, Feysal dut céder à l'opposition de ses partisans et renier l'accord. Le 8 mars un congrès national à Damas le proclama roi de la Syrie intégrale (y compris la Palestine et le Liban — mais avec l'autonomie libanaise en matière de politique intérieure). La France et l'Angleterre réagirent en convoquant une réunion du Conseil Suprême de la Ligue des Nations qui divisa la Syrie intégrale en trois mandats : celui de la Palestine, confié à l'Angleterre, et ceux du Liban et de la Syrie, accordés à la France. Gouraud, inquiet de son manque d'effectifs, était peu disposé à entreprendre une offensive contre Feysal pour imposer le mandat. Le Quai d'Orsay, cependant, était déterminé à en finir. De Caix, rappelé à Paris, fut chargé de rédiger les instructions à son propre chef. Ce fut de Caix, de son propre aveu, qui poussa Gouraud, « l'épée dans les reins », à la marche sur Damas .

Avec la chute de Feysal, la Syrie intégrale avait vécu. Avaient vécu aussi bien des illusions du parti syrien. Les partisans principaux de la Syrie intégrale, victimes de leur propagande, s'étaient convaincus au début de la guerre que « depuis des siècles notre influence affirme sa prépondérance indiscutée en Syrie et en Palestine » . La France n'avait donc qu'à réclamer ce qui lui appartenait déjà. De Caix, architecte de la conquête de 1920, avait insisté en 1915 sur le fait qu'il n'y aurait « aucun effort de conquête, puisque nous n'aurions dans le Levant qu'à recueillir le fruit de sept siècles d'efforts français » . La politique française de la Syrie intégrale était fondée sur des fantasmes aussi bien que sur des convoitises. Il en va de même pour tout impérialisme. Lord Peter Wimsey, le célèbre détective anglais, l'a bien compris : « When Empire comes in at the window, logic goes out at the door » :

de la littérature », dit-il à mon frère. Comme il n'y a que lui dans le Gouvernement nous nous préparons de gros ennuis et de grandes déceptions » Clemenceau n'était plus le grand anticolonial des années 1880. Mais il restait, de son propre aveu, « le moins colonialiste de tous les Français »¹. Il était, en outre, affreusement ignorant des affaires de l'Orient. Il demanda à la première délégation libanaise venue à la Conférence de paix « Lequel d'entre vous, Messieurs, parle français ? »

La stratégie de Clemenceau, dès le début des négociations de paix, était de faire aux Alliés « des concessions sur les autres questions pour se gagner leur concours sur les questions essentielles ». C'est sans doute cette stratégie qui explique les célèbres concessions faites par Clemenceau au cours de la conférence de Londres au début de décembre 1918. D'après Lloyd George : « [Clemenceau] asked me what it was that I especially wanted from the French. I instantly replied that I wanted Mosul attached to Irak and Palestine from Dan to Beersheba under British control. Without any hesitation he agreed ». Mais quelles concessions Lloyd George consentit-il en échange ? Étant donné sa stratégie générale, il est certain que Clemenceau se montra conciliant au Moyen-Orient dans l'espoir d'un *quid pro quo* éventuel sur le Rhin, son but de guerre primordial. D'après Tardieu, Clemenceau reçut l'assurance d'une telle contrepartie. Pour Clemenceau il fut entendu aussi qu'en échange de la Palestine et de Mossoul, l'Angleterre appuierait sans réserve les revendications françaises sur la Syrie et la Cilicie et partagerait avec la France les pétroles de Mossoul.

Le Quai d'Orsay se résigna donc à ne demander que les mandats pour le Liban et pour ce qui restait de la Syrie. Les délégations libanaises étant prêtes à accepter le mandat français (tout en repoussant toute fédération avec la Syrie), le grand problème qui pesait sur la politique syrienne du Quai d'Orsay, pendant 1919, était de s'entendre avec Feysal. La stratégie élaborée par de Caix au printemps 1919 insista sur la nécessité d'une entente préalable avec l'Angleterre comme la condition d'un accord avec Feysal. Aussi longtemps qu'il espérait un appui anglais, l'émir ne se plierait jamais à un mandat français. En octobre le gouvernement anglais finit par faire savoir à Feysal qu'il devrait chercher un accord avec la France. Par un accord du 6 janvier 1920 Feysal accepta un véritable protectorat français déguisé en mandat ainsi que la constitution d'un grand Liban. Il chercha plus tard à prétendre qu'il n'avait consenti qu'à transmettre des propositions françaises en Syrie. Mais il semble bien qu'il avait donné son assentiment personnel. Il se plaignit à un officier britannique que « the attitude of the British authorities gave him no choice. He had been handed over tied by feet and hands to the French ».

Le déclin de l'influence française 1916-1918.

L'optimisme de l'été 1916 ne dura pas longtemps. Avec le déclin et la chute du régime tsariste la promesse d'appui russe pour renégocier les accords interalliés perdit toute sa valeur. En même temps l'influence française en Syrie s'effritait sans cesse au profit de l'Angleterre.

La première cause de cet effritement était la faiblesse de la présence militaire française. A la veille de l'armistice le Détachement français en Syrie-Palestine ne comprenait que 3.000 Arméniens, 3 000 Sénégalais « et 800 Français avec qui on a pris l'engagement d'honneur qu'ils ne se battraient pas », détachement qui ne servait qu'à renforcer l'impression de la faiblesse française. Le parti syrien à l'extérieur et à l'intérieur du Quai d'Orsay avait clairement prévu les conséquences d'une abstention militaire. Aussitôt après sa formation en juin 1916, le Comité d'Action française en Syrie réclama le débarquement d'un corps expéditionnaire sur la côte syrienne pour faire acte de présence française ainsi que pour venir en aide aux populations menacées de famine. Le grand obstacle en 1916, l'année de Verdun, était la crise d'effectifs. L'Angleterre était non seulement moins préoccupée par le front de France (surtout après l'avènement comme premier ministre de Lloyd George, « Easterner » convaincu) A la différence de la France, elle disposait d'énormes contingents recrutés dans l'Empire britannique. Depuis un demi-siècle l'Angleterre était accoutumée à considérer l'Inde, comme disait Lord Salisbury, « as an English barrack in the Oriental Seas from which we may draw any number of troops without paying for them ». En août 1914 il y avait déjà 240 000 Indiens sous les armes. L'Inde devait fournir plus de la moitié des troupes britanniques envoyées en Mésopotamie et plus du tiers de l'armée britannique en Palestine. Par contre, ce n'était qu'au cours de la Grande Guerre que le gouvernement français commençait à considérer l'Empire comme un réservoir d'hommes.

La tentative de créer, par le Comité central syrien, un mouvement d'opinion en faveur d'une fédération syrienne « sous l'égide de la France » se révélait aussi un fiasco. Le Quai d'Orsay devait, quand même, présenter le président du Comité, Chekri Ganem, à la Conférence de la paix comme le porte-parole autorisé du peuple syrien.

Négociations de paix et conquête 1918-1920

Les ambitions syriennes de la France, déjà gênées par sa faiblesse militaire et par le manque de clientèle musulmane, étaient en plus menacées, dès le début des négociations de paix, par son négociateur en chef, Georges Clemenceau. Paul Cambon écrivait à Xavier Charmes le 9 octobre 1918 : « Clemenceau ne s'intéresse nullement à l'Orient » C'est

identiques à ceux de notre Comité » . Mais ni l'Œuvre des Écoles d'Orient ni les chambres de commerce ne jouissaient de l'influence sur le gouvernement et le Quai d'Orsay qu'exerçaient les principaux militants du parti colonial. Même les Lyonnais considéraient leur rôle jusqu'à la veille de la victoire comme subordonné à celui de Flandin et ses consorts. Jean Lépine, président du nouveau Comité lyonnais des intérêts français en Syrie, écrit à Flandin en octobre 1918 pour lui assurer que « rien ne serait fait sans votre avis » et pour suggérer la constitution du comité comme « section locale » d'un groupement national dirigé par Flandin.

L'accord Sykes-Picot.

Il y eut un contraste remarquable entre le rôle des gouvernements français et anglais dans la négociation de l'accord Sykes-Picot. En Angleterre un comité du conseil des ministres avait longuement délibéré le partage de l'Empire ottoman et avait élaboré quatre solutions possibles. Le conseil des ministres ainsi que les ministères intéressés suivaient attentivement le progrès des négociations. En France rien de semblable. Le conseil des ministres, qui ne s'intéressait que rarement aux affaires d'outre-mer, n'était pour presque rien dans la négociation de l'accord. Ni les instructions données à Picot ni ses dépêches au cours des pourparlers ne lui étaient jamais communiquées. Le 23 décembre 1915 Poincaré apprit pour la première fois le progrès des négociations. « Nous nous sommes, paraît-il, engagés sans que je fusse tenu au courant et il est maintenant, me dit-on, un peu tard pour revenir sur la discussion. » Le 4 janvier 1916 Briand, ministre des Affaires étrangères et président du Conseil, exposa « avec une spirituelle imprecision » au conseil des ministres les grandes lignes de l'accord provisoire Sykes-Picot, accord sur lequel le conseil n'avait jamais été consulté.

Picot fut pleinement satisfait par les frontières de la Syrie au nord et à l'ouest qu'il négocia avec Sykes. Les modifications négociées avec la Russie en mars (« tout ceci ayant été fait sans aucune instruction de Paris ») lui apparurent en gros comme des améliorations. Au sud cependant, Picot dut consentir à un régime international en Palestine.

Les chefs du parti syrien, qui (à la différence des sionistes anglais) étaient informés des termes du partage provisoire de l'Empire ottoman, maintenaient leur pression pour l'incorporation de la Palestine dans la Syrie française. Cet objectif était l'un des buts du Comité d'Action française en Syrie, fondé par Flandin en juin 1916 pour unir tous les principaux militants du parti syrien (Flandin, Leygues, Sénart, de Caix, Jonnart, etc.) dans un seul groupement.

Même l'ouverture de la Grande Guerre ne changea pas immédiatement la politique ni du Quai d'Orsay ni du Comité de l'Asie française. Le Quai d'Orsay cherchait à obtenir la neutralité turque en échange d'une garantie de l'intégrité de l'Empire ottoman. Même après l'entrée de la Turquie en guerre, Robert de Caix, idéologue en chef du Comité de l'Asie française, insistait toujours : « S'il est encore des moyens de sauver l'Empire ottoman, nous devons les saisir. Nous aimons mieux contribuer à la culture d'un grand jardin ottoman que d'avoir à nous seuls un petit jardin en Syrie ». Il y avait cependant des groupes plus avancés » au sein de la diplomatie française ainsi que du parti colonial. Le parti avancé de la diplomatie se trouvait au Moyen-Orient plutôt qu'à Paris. Comme il arrive assez souvent dans l'histoire de l'impérialisme, les agents sur place étaient plus impatients que les fonctionnaires de Paris. Les plus impatients en matière de politique syrienne étaient François Georges-Picot, consul général à Beyrouth à partir de mars 1914, et son ami, Albert DeFrance, ministre au Caire, préoccupé à juste titre des visées syriennes des Anglo-Égyptiens. Peu après son arrivée à Beyrouth, Georges-Picot entra en discussion avec des notables maronites sur la possibilité d'une rébellion libanaise. Au début de la guerre, le patriarche maronite, secondé par le président du Comité libanais de Paris, Chekik Ganem, demanda au Quai d'Orsay « le maintien de Monsieur Picot au Liban même, surtout si la Turquie, découvrant son jeu, se mettait du côté allemand... Rien n'empêcherait Monsieur Picot, très aimé dans le pays, au lieu de rentrer en France... d'être le chef moral de notre défense ». Delcasse (ministre des Affaires étrangères d'août 1914 à octobre 1915) refusa net. Mais avant d'être rappelé en novembre, Picot avait déjà essayé de trouver des armes et des munitions pour les Libanais de la Grèce (« qui ne peut nous faire de concurrence en Syrie »).

L'opération aux Dardanelles, commencée en février 1915, écarta pour le moment toute possibilité d'une deuxième opération française en Syrie. Mais elle mit fin aussi aux divergences au sein de la diplomatie entre les partisans de l'intégrité de l'Empire ottoman et ceux de son partage. En mars le Comité de l'Asie française lança un appel public au gouvernement de s'apprêter au partage reconnu dès lors comme inévitable.

Outre les militants du parti colonial, la cause de la Syrie intégrale était soutenue par deux sections principales de l'opinion publique. D'abord par une section de l'opinion catholique qui s'attachait toujours aux *Gesta Dei per Francos* en Orient et dont le principal porte-parole était l'Œuvre des Écoles d'Orient, convaincue qu'« Il faut à tout prix que le Tombeau de Notre-Seigneur, sa sainte Crèche et tous les autres Lieux-Saints de l'Évangile et de la Bible ne passent pas aux mains des luthériens allemands ou des protestants anglais ». Ensuite, les chambres de commerce de Lyon et Marseille (soutenues par d'autres chambres moins intéressées par le Moyen-Orient) qui votaient en juin 1915 des vœux contenant, d'après le Comité de l'Asie française, « des desiderata

LA FRANCE À LA RECHERCHE DE LA SYRIE INTEGRALE 1914 - 1920

Les partisans de la Syrie intégrale

Les partisans de la Syrie intégrale à la veille de la Grande Guerre étaient fort peu nombreux. Le grand public, peu attaché à l'Empire existant, ne s'intéressait pas à son extension. Le bulletin de la Ligue Coloniale, la principale société de propagande coloniale, conclut tristement en 1914 « L'éducation coloniale des Français demeure entièrement à faire ». Camille Fidel, dont le livre *La paix coloniale française* résuma les buts de guerre du parti colonial, avoua : « Il vient rarement à l'idée de la masse de nos compatriotes que la France puisse attendre de la présente guerre un autre résultat que la reprise de l'Alsace et la Lorraine ».

Deux groupes avaient cependant étudié la possibilité d'un partage de l'Empire ottoman : les diplomates de la direction politique et de la sous-direction d'Asie au ministère des Affaires étrangères et en service au Moyen-Orient (ambassade de Constantinople, légation du Caire, consulats de la Turquie d'Asie), et les militants du parti colonial, surtout le Comité de l'Asie française et le Comité de l'Orient, les deux sociétés coloniales se spécialisant dans les affaires asiatiques. On remarque un chevauchement considérable des deux groupes. La plupart des responsables de la politique syrienne au Quai d'Orsay avant et pendant la guerre — Berthelot, de Caix, Georges-Picot, Goût, de Margerie, Ristelhuebel — étaient en même temps membres du Comité de l'Asie française.

chute du royaume Dankala (1504), vers l'Ouest, jusqu'au lac du Tchad. Il paraît aussi que ce sont des descendants des Banî Hilal qui ont été chassé de l'Égypte par les Fatimides...

Une autre thèse soutient qu'ils viennent de l'Afrique du Nord. Mais l'auteur remarque qu'il est possible que les Arabes de la région du lac du Tchad sont venus suite à des migrations du Nord et de l'Est, et qu'au 16^e siècle ils étaient proches des frontières de Borno et intervenaient dans les politiques de cette région.

Mais la date de l'entrée de ces tribus arabes à Borno est très discutée, et l'auteur nous donne le début du 17^e siècle comme date possible de la 1^{ère} migration. Mais la plus importante est sans doute celle de 1809 lorsqu'ils sont entrés suite à l'appel du Cheikh Mohammad Al Amin Al Kanomi (de Kano) pour l'aider contre les Foulani. La dernière migration date de la fin du 19^e siècle lorsqu'ils rentrent avec le sultan Rabih, du Zubayr (au Soudan) et sont devenus la classe politique et commerciale dirigeant les affaires durant la période de son pouvoir-sultanat.

L'auteur nous expose dans la 2^{ème} partie de son étude, les traits caractéristiques de ces arabes: leurs us et coutumes, traditions, moralité, société, mode de production, mode de vie, système de clans, familles et tribus, leur langue et dialectes... Puis il nous donne un bref aperçu sur leur nombre et répartition, et ceci selon les seuls chiffres statistiques de 1921 et de 1963, en les comparant pour tirer des remarques et conclusions très détaillées concernant la structure socio-économique de la population, ainsi que les divisions d'âge et de sexe, ou entre citadins et nomades, etc.. une troisième partie nous parle de leur arabe parler, de leur vie de bergers, de leur train de vie quotidien: danses, chants, (folklore), de leurs maisons, outils ménagers, habits et vêtements, nourriture, armes etc...

RESUMES ET EXTRAITS

Le lecteur trouvera ci-dessous les résumés des articles publiés en langue arabe

Les Migrations Arabes à Borno

Abdel Razzaq Hassan Mohammad

Faculte des lettres et Siences Sociales

Université Ahmado Bello-Zaria- Nigéria

Cette étude socio-historique porte sur les Arabes Chawwa, qui habitent la province de Borno au Nord-Est du Nigéria actuel

Dans un premier temps l'auteur a cherché les origines du mot Chawwa, et le sens linguistique arabe de ce terme devenu le surnom des tribus arabes qui ont habité Borno depuis le 16- siècle.

Actuellement le mot Chawwa renvoie à un groupe ethnique, ou ethno-linguistique, qui caractérise les Arabes du Nigéria, et les distingue des autres tribus et groupes. Ce sont donc des tribus arabes qui ont émigré, après la

- arabes», *idem* Vol 2, T.3, pp 389-393
- (65) AL FAT'H, n- 67, (25_4_1346) -20_10_1927
- (66) AL FAT'H, n- 335, (13_11_1351) -10_3_1933
- (67) AL FAT'H, n- 79, (19_7_1346) -21_1_1928
- (68) AL FAT'H, n- 113, (29_3_1347) -13_9_1928
- (69) AL FAT'H, n- 169, (17_10_1929), & n- 174, 21_11_1929
- (70) AL FAT'H, n- 179, (24_7_1348) 26_12_1929
- (71) AL FAT'H, n- 96, (27_11_1346) -17_5_1928
- (72) AL FAT'H, n- 285, (6_9_1350) -15_1_1932
- (73) COLOMBE *op cit*, p 125
- (74) AL FAT'H, n- 120, (18_5_1347) -1_11_1928.
- (75) AL FAT'H, n- 584 Voir aussi le recueil de ses articles «sur la femme», Qawli fil mar'at, n.éd 1982
- (76) AL Ghimarawi, Muhammad Ahmad *op cit*
- (77) Voir l'introduction de Muhammad 'Amarah a la nouvelle édition du livre de Abdel RAZIQ, *op.cit*
- (78) AL CHAWRA, 2_7_1930
- (79) AL FAT'H, n- 295, 2_6_1932
- (80) AL CHAWRA, 26_8_1926
- (81) Al Chawra 4_2_1926
- (82) Al Fath 219-10_10_1930
- (83) Arslân Introduction à la critique de Taha Husayn, *op cit* n 5
- (84) Le livre d'or du 50^e anniversaire du Muqtataf, Egypte 1926 p 125
- (85) Arsalan Limadha 'ad' al muslimun wa nadna taqaddama gheyrunum (pourquoi les Musulmans ont-ils regresse et pourquoi d'autres ont-ils progressé?), (1ere édition, le Caire 1930). edition de Beyrouth 1975, p 41
- (86) *ibid* p 42
- (87) *ibid* pp 43-44
- (88) *ibid* pp 45-67
- (89) *ibid* pp 75-76
- (90) *ibid* pp 77-87
- (91) *ibid*. pp 88 & 101-117
- (92) *ibid* pp 95-99
- (93) *ibid* pp 133-138 & 153-163

- (26) ABDEL RAZIQ 'Alī Al Islam wa 'usul al hukum (L'islam et les règles du pouvoir) édité et présenté par Muhammad 'Amara, avec les documents du procès intenté à l'auteur et divers témoignages. Beyrouth 1972
- (27) Voir COLOMBE, op cit pp 122-126
- (28) Voir l'article de ABU AL SA'D Ahmad, in revue Al MAQASID, n- 7, Nov 1982, 1ère année, pp 78-89
- (29) AL FAT'H, n- 198, (9_12_1348) 8_5_1930
- (30) AL FAT'H, n- 259, (30_2_1350) 16_7_1931
- (31) Arsalan «Le présent du monde islamique», Beyrouth 1974, Vol 1, T 1, pp 238-239, Vol 2, T 3, pp.343-364, Vol 2, T 4, pp 157-160 Et voir «l'islam et la civilisation moderne», article paru in AL ZAHRA' (1er mois 1344h) 7_1925, pp 42-45
- (32) AL FAT'H, n- 138, (25_9_1347) -7_3_1929
- (33) AL FAT'H, n- 83, (17_8_1346) -9_2_1928
- (34) AL FAT'H, n- 320, (25_7_1351)
- (35) AL FAT'H, n- 204, (22_1_1349) -19_6_1930
- (36) AL FAT'H, n- 259, (30_2_1350) -17_6_1931
- (37) AL FAT'H, n- 274, (17_6_1350) -30_10_1931
- (38) AL FAT'H, n- 290, 25_3_1932
- (39) AL FAT'H, n- 333, 24_2_1933
- (40) AL FAT'H, n- 335, 10_3_1933
- (41) AL FAT'H, n- 383
- (42) AL FAT'H, n- 83.
- (43) AL FAT'H, n- 295.
- (44) Arsalan. «Rachid RIDA, ~~aw~~ Ikha' arba'in sana», Damas 1937, pp 327-328
- (45) Arsalan. «Ahmad Chawqī wa sadaqat arba'in sanat», le Caire 1936, p 214
- (46) ibid pp 121-124
- (47) AL FAT'H, n- 225, (29_6_1349) -21_11_1930
- (48) AL CHAWRA, 13_8_1930
- (49) AL FAT'H, n- 195, (18_11_1348) -17_4_1930
- (50) Arsalan. Chawqī, op cit., p.215
- (51) AL FAT'H, n- 163, (2_4_1348)-5_9_1929
- (52) AL CHAWRA, 8_5_1929
- (53) AL CHAWRA, 25_11_1926
- (54) AL FAT'H, n- 132, (13_8_1347) -24_1_1929
- (55) Arsalan. RIDA, op cit , p.437
- (56) AL FAT'H, n- 292, (15_12_1350) -22_4_1932
- (57) Arsalan RIDA, op cit , p 436
- (58) AL FAT'H, n- 53, (15_1_1346) -14_7_1927
- (59) AL FAT'H, n- 54, (22_1_1346) -21_7_1927
- (60) AL FAT'H, n- 58, (21_2_1346) -18_8_1927.
- (61) AL FAT'H, n- 116, (20_4_1347) 4_10_1928.
- (62) AL FAT'H, n- 78, (12_7_1346) -5_1_1928
- (63) AL FAT'H, n- 194, (11_11_1348) -10_4_1930.
- (64) AL FAT'H, n- 58, ibid., Voir aussi «sur la traduction du Qur'an» in présent du monde islamique, Vol.1, T.1, pp.205-213 , «à la défense des lettres

Notes

- (1) Voir AL TAWBA Ghazi, AL *Fikr al islami al mu'asir, dirasa wa taqwim (la pensée islamique contemporaine, étude et critique)* Beyrouth 1977
- (2) COLOMBE Marcel L'évolution de l'Egypte 1924-1950 Paris 1950, pp 121-122.
- (3) *ibid* p 169
- (4) *ibid* p 169
- (5) Pour une étude détaillée de la vie et de l'œuvre de Chakib Arsalan, voir notre thèse de doctorat «Islam et Arabisme dans la pensée et l'action de l'émir Chakib Arsalan 1869-1946», Paris IV Sorbonne, fin 1983
- (6) Nuwayhid Ajaj Introduction a «Le présent du monde islamique», Beyrouth 1974, Vol 1, Tome 1, pp 34-35
- (7) RIDA Rachid Al Massar, Vol 23, T 2, pp 121-134, et T 3, pp 202-212, & T 4, pp 290-299, & T 5, pp 373-382, & T 6, pp 459-466
- (8) Nuwayhid op cit et entretien personnel, été 1980
- (9) Arsalan Introduction du Livre, Vol 1, T.1, p.4 & 11, Dahhan, Sami, p 317
- (10) COLOMBE op cit p 144
- (11) Arsalan Le présent op cit Vol.1, T 1, pp 24-25
- (12) *idem* p 25
- (13) *idem*, pp 25-30
- (14) *idem* pp 31-42
- (15) *idem* pp 42-105
- (16) AL FAT'H, n- 237, 5_2_1931, et n- 243, 19_3_1931
- (17) Introduction d'Arsalan au Livre de Muhammad Ahmad Al Ghimarawi (al naqd al Tahili li Kitab fil adab al Jahili-critique analytique du livre de Taha Husayn sur la littérature de l'anté-Islam), le Caire 1929, pp 3-59
- (18) Arsalan Le présent op.cit , Vol 1, T 2, pp.140-165 sur la Sanusiyyat, pp.166-174 sur l'émir Abdel Qadir, pp 175-187 sur les Berberes, pp 188-193 sur le Chaykh Chamil, pp 395-396 Qadiriyyat, Chadhiliyyat & Tijaniyyat, pp 398-407 Sanusiyyat, pp 304-359 & 360-401 & 314-321 sur l'«Islam Noir»
- (19) *idem* Vol 1, T 1, pp 238-239 & Vol.2, T 3, pp 208-342
- (20) AL FAT'H, n- 82 & 86 (Fév & Mars 1928)
- (21) Arsalan op cit Vol 2, T.3, pp 1-54.
- (22) *idem* Vol 1, T 1, pp 107-155
- (23) *ibid* pp 240-258
- (24) *ibid* pp 283-331
- (25) AL FAT'H, n- 261, 267, 286 & 342, et Arsalan op cit Vol 1, T 1, pp 334-363, Vol 1, T 2, pp. 1-58

progresser dans leur pensée, ni laisser les autres progresser...(91)

Toutes ces maladies ont frappé le corps de la Umma à une période décisive. Car l'action des «Musulmans géographes» est venue pour aggraver la crise. Ceux-ci se rapprochent des Francs, se soumettent à eux et diffusent leur politique «athée, laïque», prétendant que c'est le seul chemin menant à la force et au progrès. Cette occidentalisation poussée, à se libérer de l'emprise de la religion et de la tradition, malgré que les Occidentaux eux-mêmes ne prétendent pas avancer dans ce chemin hasardeux, mais au contraire, protègent et sauvegardent leur culture, leurs traditions et leur passé. Si les musulmans géographes étaient honnêtes et respectueux, ils auraient dû imiter l'exemple du Japon qui s'est accaparé tous les acquis de la civilisation et de la modernisation occidentales, sans pour autant perdre son identité, et sans être traité de réactionnaire. Il y a aussi l'exemple de la jeunesse juive et de son chef Weisman, qui lutte pour ressusciter la langue hébraïque, afin qu'elle devienne le lien d'unité entre les Juifs et la base de leur action visant à créer un Etat en Palestine. Les Juifs réclament leur appartenance à des tribus et à une langue millénaires, comme base de leur unité dans la lutte.(92) Tandis que les Musulmans ont peur, sont devenus lâches, désespérés, ont perdu toute confiance en eux-mêmes, ont exagéré le sentiment d'incapacité et de soumission vis-à-vis des étrangers. Cette démoralisation est responsable de toutes les catastrophes, elle montre clairement que la renaissance et le progrès ne seraient que le fruit d'une vertu morale appelée: le sacrifice... C'est le principal pont qui mène au progrès des Musulmans... C'est donc l'action, le Jihâd dans son sens le plus large et le plus concret: verser son sang, dépenser son argent et ses biens pour construire les bases solides d'une vraie renaissance(93)

Les causes de la décadence qui frappe les Arabes et les Musulmans, sont d'ordre moral. Les Arabes, grâce à leur système de valeurs et à leurs vertus morales, ont conquis le monde en quelques décennies.(85) Que s'est-il donc passé? Les textes religieux n'ont pas changé, et malgré cela les Musulmans sombrent dans une chute accélérée ce sont donc les Musulmans eux-mêmes qui ont changé. Leur situation ne s'améliorera jamais s'ils n'effectuent pas un nouveau changement, une transformation totale en eux-mêmes(86). Ce changement doit être moral (éthique, touchant les valeurs et les vertus) pour répondre aux causes morales de leur retard. Les Musulmans ont perdu cette éthique islamique, ces vertus et valeurs qui sont: l'enthousiasme, le courage, l'entraide et le sacrifice pour autrui et surtout pour l'Islam(87) Beaucoup de Musulmans ont trahi leur religion, et leur patrie, pour se protéger des représailles françaises ou britanniques, **au Maroc**, en Syrie ou en Palestine(88). Cette peur, cette lâcheté, contredit la renommée de bravoure des Arabes et des Musulmans face à la mort et aux dangers. Vient s'ajouter à cela l'ignorance, ou plutôt la connaissance incomplète, qui est plus dangereuse que la simple ignorance. Car l'ignorant peut être guidé et aidé par un savant modeste, tandis que le tenant de cette connaissance incomplète, ne sait rien tout en croyant tout savoir et n'accepte aucune critique ou remarque. Mais le danger le plus grave est celui de la disparition des vertus morales auxquelles appelle le Qur'ân et la dépravation des émirs (dirigeants) et des 'ulémas (savants). Ceux-ci utilisent leur science pour se rapprocher du «pouvoir terrestre» et accaparer les biens de la vie ici-bas(89). En conséquence, le désespoir et le pessimisme se répandent parmi les Musulmans. Ils commencent à croire que les Francs sont plus forts qu'eux, qu'il est impossible de les vaincre, et que toute résistance serait vaine.(90) L'Islam est perdu entre les «rénégats» et les «figés».. Les premiers veulent nier et détruire la personnalité, l'histoire, l'identité, voire, les fondements mêmes de la Umma; les seconds ne veulent ni

sans distinction et sans jugement... «il faut prendre ce qui est bien, utile, tout en conservant notre personnalité, notre identité et nos caractéristiques... Si nous voulons vraiment nous occidentaliser, il nous faut suivre l'exemple de ces occidentaux dans le domaine de la recherche rigoureuse, qui fait qu'ils n'acceptent aucune loi et aucun système qu'après de longues épreuves et recherches pour en tirer profit et intérêt..

Ces gens-là ont conservé en même temps leurs coutumes et leurs mœurs, ils sont restés Occidentaux.. Nous devons donc rester nous-même, développer nos sciences, nos points forts, nos recherches et faire le bilan de nos expériences, de notre passé, de nos carences et de notre égarement(81)

Cette idée est répétée par Arslân quand il conseille aux Musulmans «de prendre, de récupérer et d'accaparer les sciences européennes» tout en restant eux-mêmes..*«je ne pense pas qu'il y a une science européenne et une science orientale. La science est universelle et humaine»*(82) L'Europe actuelle doit sa science et son progrès à la civilisation de l'Islam.*«Et si aujourd'hui l'Occident a dépassé l'Orient dans les sciences matérielles, il lui reste inférieur et soumis dans le domaine des sciences humaines, spirituelles et artistiques, surtout en philosophie et en logique.. Ceci est dû à ce que l'Orient est le berceau de la sagesse et de la civilisation»*(83)

«Mais ceci ne veut pas dire que la civilisation islamique commet un acte de spoliation quand elle récupère dans son présent une partie de ce qu'elle a donné dans son passé à l'humanité. Il ne faut pas dire que les sciences modernes sont des sciences occidentales, elles ne sont ni orientales ni occidentales mais plutôt humaines..»(84)

Mais pourquoi cette civilisation islamique si grandiose, cette Umma si intelligente et si vivace, s'est-elle éteinte? Pourquoi ce retard? Quelle est cette maladie qui a frappé la Umma et l'a fait choir dans le désordre, l'ignorance et la faiblesse?

ils se réjouissent en voyant un Oriental les porter. Ceux qui prétendent que les Occidentaux ne respectent que les porteurs du chapeau et du pantalon, sont des menteurs, ni plus ni moins»(79). En 1926, il écrit un article intitulé «L'habit sanitaire et la couverture sanitaire de la tête», commentant la décision de l'association médicale égyptienne, qui déclare que le tarbûch n'est pas sanitaire et que le chapeau est meilleur pour protéger la tête de la chaleur du soleil. Dans cet article, Chakib ne discute pas seulement les points de vue sanitaires, mais s'attache surtout à la question de l'imitation de l'Occident...«Les Orientaux veulent imiter l'Occident sans discerner entre ce qui est bien et ce qui est mauvais. Les Occidentaux boivent de l'alcool, jouent aux cartes et dilapident leur argent dans des mises au jeu, et dansent jusqu'à minuit, est-ce qu'il faut aussi les imiter en ceci?.. N'est-il pas vrai que beaucoup de nos traditions et de nos coutumes sont préférables pour la santé et meilleures que celles des Européens, et malgré ceci ils ne nous imitent pas... L'Oriental doit rester Oriental, conserver ses traditions, coutumes, mœurs, et tout ce qui l'éloigne de l'assimilation à autrui, sauf si ceci était contraire à un intérêt indiscutable ou à une science et connaissance irréfutables... Quant au port du chapeau, nous ne pouvons y voir qu'une occidentalisation prônée par des âmes malades qui voient le modernisme comme étant une imitation aveugle...

Nous croyons que le modernisme signifie la maîtrise des sciences et des techniques modernes, la connaissance des nouvelles réalités de l'univers, et tout ce qui se renouvelle dans le domaine des connaissances et des acquisitions»(80).

Il faut donc avant tout conserver son identité, son authenticité, son «moi» culturel et historique, ne pas imiter aveuglément les autres, ou les suivre dans tous les domaines,

une très large mesure, à marquer l'Égypte de cette période jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Le premier résultat fut, aux alentours de 1927-1928, une extraordinaire floraison d'associations religieuses: Jām'iyat al Shubbar, al muslimun (société des jeunes musulmans), Jam'iyat al makarim al akhlaq al islamiya (société des bienfaits de la morale islamique), Al Hidaya al islamiya (la bonne voie islamique), Jam'iyat al salafiya (société fondamentaliste), Jam'iyat ahya' al Sunna (vivification de la Loi Religieuse). Nashr al Fada'il al islamiya (diffusion des vertus islamiques)... puis la Société des frères musulmans, créée en 1927 par Hassan Al Banna, admirateur de Chakib Arsalân à cette période comme en témoignent ses écrits dans al Fath; et «La Jeune Égypte», créée en 1933 par Ahmed Husayn...

L'Emir Chakib s'efforçait de défendre non seulement la tradition culturelle, littéraire et politique, mais aussi tout ce qui se rapporte aux mœurs, au système de vie et aux goûts, même dans ce que quelques-uns appellent des formalités. Quelqu'un lui pose la question: lequel des deux habits, l'oriental et l'occidental, est-il meilleur?... il lui répond: considères-tu meilleure la maison vaste ou la maison étroite?

L'autre lui dit: bien sûr la maison vaste, suite à quoi Chakib répond: l'habit oriental est donc le meilleur, car l'habit est la maison du corps (78). Mustapha Kamâl a imposé le port du chapeau en Turquie. Plusieurs voix se sont élevées en Égypte pour demander le port du chapeau et pour parler des inconvénients de l'habit arabe.. Contre «ces ignorants qui prétendent que l'habit oriental est signe de réaction ou de sous-développement», Chakib fait l'éloge des gens qui conservent leur habit, leur tradition: «l'habit oriental, le keffieh, la 'aba, ne choquent pas les Occidentaux maîtres de la civilisation moderne. Bien au contraire

sous un titre nouveau et en supprimant les passages jugés tendancieux. Mais l'ampleur de la bataille était mal contenue... «Dans certains milieux, on parlait même d'adopter l'usage du chapeau et il fallut que Sa'd Pacha Zaghlûl rappelle à tous les étudiants que «les coutumes et les traditions communes à un peuple, enracinées et transmises de père en fils» devaient être «comme les éléments constitutifs et distinctifs de la nationalité»(73) A une autre occasion, Zaghlûl commente le livre de Ali Abdel Râziq en des termes très critiques: «Il ignorait de façon curieuse et extraordinaire, les fondements de sa religion, même les idées et les thèmes les plus simples. Sinon, comment pouvait-il prétendre que l'Islam n'est pas fait pour gouverner, ou pour intervenir dans la vie publique ou sociale?... Je ne sais pas comment il a été nommé Cheikh...» (74).

Pendant la même période, plusieurs écrits et interventions furent popularisés dans la bataille contre les «mécéants», les «modernes» .. L'ancien Cheikh Al Islam du Califat Ottoman, Mustapha Sabrî, écrit au sujet du chapeau, du voile des femmes, de la polygamie, en défendant les principes de l'Islam et de la Sunna (75)

Arsalân participe avec beaucoup d'autres à la réfutation de la thèse de Taha Husayn sur la littérature pré-islamique. Il écrit une introduction de quelques 60 pages à un livre critique paru en 1929 (76). Sur le même sujet, d'autres publications sont aussi discutées et popularisées. Leurs auteurs sont: Mustapha Sadeq Al Rafi'i, Cheikh Muhammad Khodr Husayn, Cheikh Muhammad Al Khudari, Muhammad Farid Wajdi, etc. . Plusieurs études parurent aussi pour réfuter les thèses de 'Ali Abdel Râziq (77).

Le bouillonnement des idées et l'acharnement de la bataille entre conservateurs et modernistes contribuèrent, dans

la livre, la vie chère, et les dettes envers l'Italie et l'Amérique, illustrent pour Chakîb le phénomène de dislocation de la société de l'intérieur et ne sont que le prix payé par la Turquie en échange de sa politique de séparation de l'Islam et de l'Orient. . La Turquie est entrée dans un cycle de désagrégation sociale et économique et de dépendance envers l'Occident (70). Tout ceci à cause de Mustapha Kamal, qui se dit libérateur de la Turquie, «en vérité, le vrai libérateur est le peuple Turc lui-même, c'est lui qui s'est révolté contre les Alliés, et le principal facteur dans cette révolution était sans doute l'Islam et les hommes religieux... et c'est pour cela que Mustapha Kamâl n'a cessé de simuler son attachement à l'Islam qu'après l'accord de Lausanne» (71).

Arsalân n'oublie pas de rappeler que les Musulmans et surtout les faqîhs et les religieux, ont eu tort de faire confiance à Mustapha Kamâl et de lui laisser les mains libres jusqu'à ce qu'il commence à attaquer l'Islam en Arabie, en Perse, en Inde, en Afghanistan et aux Balkans... Se taire sur les agissements d'Ankara serait une pure trahison, semblable à celle commise par les religieux, excepté quelques rares qui ont passé sous silence les actions d'Ankara pour détruire l'Islam en Turquie (72).

6- Les conséquences d'une confrontation

La bataille menée contre les modernistes aboutit le 12 août 1925, à une condamnation, par le Grand Conseil d'Al Azhar, de la thèse soutenue par 'Abdel Râzîq; le Cheikh fut exclu du corps des 'ulémas et déclaré déchu de sa charge de qâdî... Ce fut de même avec Taha Husayn... A la demande du recteur et de quelques députés, une commission, désignée par le ministère de l'instruction publique, déclare erronées certaines théories de Taha Husayn. Le livre incriminé fut saisi et ne put reparaitre en 1927 que

l'Orient, il faut chercher surtout à voir l'effet de «l'arrogance naturelle du Turc, surtout envers l'Arabe, ainsi que le fait que les chefs actuels de la Turquie n'ont pas connu une éducation religieuse, ne connaissent pas la langue Arabe et ne croient ni en Dieu ni en son Prophète... C'est ainsi qu'ils sont arrivés à croire que les rites religieux islamiques (prières et Qur'an en Arabe) ne sont qu'une glorification de l'Arabe au dépens du Turc»(64) Mais l'Emir se moque de toutes «les nouvelles lois» en Turquie et entreprend de prouver qu'elles ne sont que mythes et mirages. . «Maurice Bernot, rédacteur dans le journal du Débat en France, a remarqué, ainsi que plusieurs autres Européens, que les nouvelles lois turques sont calquées sur celles de l'Occident... qui sont évidemment basées sur deux piliers: la loi romaine et la religion chrétienne.. »(65). C'est dire que ces Kémalistes ne savent rien des réalités du monde occidental .. «Ils prêchent par exemple la séparation entre Religion et Politique, mais pourquoi donc interviennent-ils dans des affaires purement religieuses, en imposant la prière et la lecture du Qur'an en Turc et en supprimant l'enseignement religieux en Turquie... En voulant imiter «jusqu'au fond» l'Occident, ils ridiculisent leur politique . Ils se croient peut-être plus civilisés et plus progressistes que les Allemands. Ceux-ci ont en fait décidé de créer un mouvement national fondé sur le principe conservateur chrétien et sur la conviction que le retour de l'Europe au Christianisme est le seul moyen pour lutter contre le Bolchévisme (66). N'est-il pas vrai que Mustapha Kamal est «l'exemple de l'arrogance même?»(67) L'Emir pousse ses accusations jusqu'à le traiter d'être un alcoolique, qui divague et hallucine (68). Il faut d'ailleurs voir les conséquences désastreuses de cette politique en Turquie même et dont la plus dangereuse est la baisse du taux de mariages, puis de celui de la fécondité, car «l'athéisme et la baisse de la fécondité ne font en vérité qu'un»(69). Ceci aura évidemment des répercussions dans le domaine de l'économie qui traverse, de toute façon, une situation de régression et de détérioration La crise monétaire en Turquie, ainsi que la dévaluation de

celui accepté par les Anglais et les Allemands?»(59). Les Kémalistes avaient trompé tout le monde, car ils ont suivi une politique de transformation par étapes. Leur peuple étant très attaché à l'Islam, ils ne pouvaient pas couper d'un seul coup tout lien avec la religion (60).

L'Emir ne laisse passer aucune occasion possible sans avertir les Musulmans et leur ouvrir les yeux, sur l'avenir de l'Islam en Turquie (61). Il s'est même plaint maintes fois de la passivité des musulmans envers la politique Kémaliste, donnant souvent l'exemple d'un «homme dans la montagne libanaise, qui était toujours optimiste. Une fois il a été gravement malade, les gens lui demandaient des nouvelles de sa santé, et il répondait: «Ce n'est qu'un simple rhume», et il se moquait des conseils du médecin. Cet homme mourut quelques semaines plus tard, en répétant toutefois les médecins sont des menteurs»(62)

La gravité de ses paroles correspondait, selon lui, à la gravité du danger qui menaçait l'Islam. Car le danger du programme Kémaliste était d'une grande importance, vu que les Musulmans s'étaient habitués à la direction de leurs affaires par la Turquie... Et c'est pour cela que l'Emir rend hommage, dans le même article (Les Musulmans et le programme Kémaliste), aux pionniers de la lutte contre ce danger en Egypte: Rachîd Ridâ, Amin al Rafi'i, 'Abdel 'Aziz Gawich, Muhammad al Khodr Husayn, Ahmad Taymur, 'Abdel Hamid Sa'id, la revue Al Fath, Mustapha Sadiq Al Rafi'i, le journal Al Chawra et plusieurs autres personnalités politiques et religieuses.. Mais, Al Fath note en marge de l'article que le premier à avoir pressenti le danger et à en avertir les Musulmans, est l'Emir Arsalân lui-même, et que ceci lui a valu la haine et la colère des Kémalistes (63)

Parmi les facteurs importants qui ont poussé les Kémalistes à ressusciter la Asabiya turque et à couper avec l'Islam et

avaient été impressionné par ceux de la Turquie, et que le Roi Amanullah Khan ne fait qu'imiter Mustapha Kamâl...(54)

Dans un autre article, Arsalân s'excuse de sa fureur contre la Turquie après y avoir été très attaché, il nous dit que ceci n'est pas seulement sa position, mais qu'il la partage avec d'autres personnalités comme le Cheikh Châker, le Cheikh Gawich, et Mustapha Sadiq Al Rafi'i, qui étaient turcophiles, puis sont devenus les plus violents ennemis d'Ankara (55)

On remarque bien qu'il utilise toujours le mot Ankara en voulant parler des Kémalistes, mais conserve son estime pour Istanbul et le peuple turc. Il écrit un article intitulé: *«Nous n'acceptons aucune calomnie visant les Turcs»*, pour expliquer ses attaques contre les Kémalistes et se défendre de toute insinuation ou mauvaise foi envers la population turque elle-même, qui est, selon Arsalân, encore plus violente dans son opposition à la politique de son gouvernement actuel. Il ajoute à sa défense un éloge au passé de la «nation turque» et à ses sacrifices pour la sauvegarde de l'Islam...(56).

Après ce qu'il a vu et constaté de la politique anti-islamique d'Ankara, l'Emir a acquis la conviction que le danger des Francs sur les Arabes, est moins important que celui des Kémalistes (57). C'est d'ailleurs pour cela qu'il leur réserve les attaques les plus féroces à travers Al Fath, ne ménageant pas ses mots «qui pourraient rendre furieux plusieurs modernistes» qui les qualifieront de fanatisme, mais moi je me moque de ce qui peut être dit, tant que j'ai raison dans ce que j'avance (58) Car pour lui, «les athées d'Ankara» et «leurs laquais en Egypte», et «les laquais de leurs laquais en Syrie, Palestine et Iraq», ne savent quoi répondre devant le fait que les nations anglaise et allemande sont très conservatrices au sujet de leurs traditions et principes. *«Faut-il dire de ces nations qu'elles sont figées, sous-développées, pourries, réactionnaires et que le progrès demandé par nos modernistes va plus loin que*

que Mustapha Kamâl assistait au début de sa carrière aux prières du vendredi et aux cérémonies religieuses, qu'il parlait de l'Islam, de ses frères musulmans et de son prochain combat pour récupérer Al Quds en disant Incha'allah (si Dieu le veut)... mais à peine a-t-il signé l'accord de Lausanne, qu'il change de facette, oublie ce qu'il disait, et va même jusqu'à soutenir le contraire...(50) Pour cela, Chakîb considère l'accord de Lausanne comme le début de la dissociation entre les gouverneurs Turcs et l'Islam; il les décrit en les appelant «les musulmans géographes qui ont comploté avec les étrangers à Lausanne, pour supprimer la loi islamique de leur pays en espérant avoir des privilèges chez les Européens et s'intégrer, et ont mis le chapeau sur leur tête comme signe de leur intégration aux nations occidentales»(51) Chakîb qui se considère offensé par la position anti-religieuse des Kémalistes, cherche toute occasion pour les attaquer. Parlant des «messes qui ont été faites pour le repos de l'âme du Général Fosch», et des vertus de catholicisme et de foi qui lui ont été attribuées, il conclut avec ironie «Les anecdotes qui prétendaient que l'Europe est désormais sans religion, que ses gouvernements ont renié le Christianisme et que nous devons, pour le progrès, couper notre relation avec l'Islam, toutes ces informations ne sont parvenues avec succès, qu'à Ankara»(52). Quand les gouverneurs Turcs transforment le mariage religieux en mariage civil, Arsalân se moque d'eux, et parle du mariage, de la polygamie et du divorce dans l'Islam, et conclut «En Islam, il n'y a pas de mariage religieux pour qu'Ankara le supprime... Le mariage en Islam est un accord entre deux personnes avec deux témoins justes»(53).

Quand il parle de la révolte Afghane qui s'est déclenchée contre des actes gouvernementaux incompatibles avec les préceptes et les traditions islamiques dominantes, il ne manque pas de comparer cette situation avec ce qui se passe en Turquie, et estime que les gouverneurs Afghans

sympathisent pas avec nous, ne nous connaissent pas, et il en est de même pour nous»(45)

Son attachement au Califat et à son Etat ne le quitte pas, on le retrouve dans ses écrits d'une période très éloignée. En 1935, dans son livre sur Chawqî, il parle de sa crainte pour la Turquie et constate l'attachement du peuple Turc, Jusqu'à ce temps-là, aux ottomans (46). En '93', il dit que l'Etat ottoman qui était l'Etat Califal, est tombé, qu'à sa place sont venus des gens qui veulent détruire l'Islam et le déraciner et que, face à ce danger, tous les autres pays islamiques sont paralysés et ont des difficultés qui neutralisent tout effet pouvant résulter d'une intervention quelconque de leur part (47). Dans tous ses écrits, il ne cesse d'évoquer la gloire des Musulmans en Andalousie, la chute du Califat à Cordoue et l'humiliation des Arabes et des Musulmans qui s'en suivit. La situation des Arabes à l'heure actuelle s'est aggravée, leurs rangs se sont dispersés, leur gloire s'est éclipsée, à cause de la perte du Califat, «dont quelques-uns disent aujourd'hui qu'il n'a en rien servi les Arabes, mais qu'il a au contraire causé le malheur des Musulmans. En réalité, ce qui a causé le malheur des Musulmans c'est leur désunion, leurs contradictions, et surtout au niveau des Arabes qui sont, comme les a décrit Al Nu'mân Ibn Al Munzir, «tous des Rois» .. Toute nation dont tous les membres veulent être des rois, finit par être sous la tutelle des étrangers et privés de rois. ..»(48)

Son hostilité envers la Turquie Kémaliste, après l'abolition du Califat, est sans limites. Il commence à attaquer Mustapha Kamâl en rappelant aux Musulmans que celui-ci avait conduit la «guerre de libération» sous le sigle de l'Islam. «N'avait-il pas envoyé un télégramme au Sayyîd Ahmed Al Charîf Al Sunûsî en Libye, lui disant:«notre bataille a commencé, aidez-nous par vos récits du Sahîh Al Bukhârî»(49). Dans un autre article Arsalan témoigne

propagandistes d'une doctrine qui trouve son accomplissement dans le Kémalisme en Turquie. C'est là-bas le nid du serpent, le chef d'orchestre, qu'il ne faut jamais oublier, c'est contre le Kémalisme qu'Arslân réserve ses attaques les plus sarcastiques, les plus ironiques et les plus violentes

5- La Turquie et le Kémalisme

Jusqu'à l'abolition du Califat, les Arabes (ainsi que tous les Musulmans) sympathisaient avec les Turcs dans leur lutte de libération. Des collectes sont organisées partout en Syrie et en Egypte, pour soutenir leur cause (44). Ce n'est qu'au fur et à mesure que les Kémalistes commencent à dévoiler leur politique de laicisation et d'occidentalisation, que les Musulmans commencent à revoir leur position et à se mettre en colère contre les nouveaux gouverneurs de la Turquie. Mais Chakîb a été le seul, et le premier, à avoir mis les Arabes et les Musulmans en garde contre les Kémalistes, et ceci depuis 1922... Son ottomanisme d'avant-guerre, a cédé la place à un anti-Kémalisme très poussé, mais aussi à un attachement de plus en plus idéaliste au Califat, symbole de l'unité et de la force de l'Islam.

Le Califat était pour lui la meilleure liaison qui puisse exister entre les Musulmans «400 millions de musulmans dépendaient de l'Etat Califal. Mustapha Kamâl a coupé cette relation entre la Turquie et le monde islamique, prétendant qu'il ne voulait aucune liaison autre que celle des Turcs entre eux, et que pour les Turcs les Musulmans sont traités au même titre que les étrangers... Ceci est contraire à la réalité et à l'intérêt... Anwar avait dit une fois, que les Turcs vivant en Russie sympathisaient avec nous, non pas parceque nous sommes Turcs mais plutôt parceque nous sommes musulmans... Et les Yâqrîr vivant en Sibérie sont des Turcs comme nous, mais étant idolâtres, ils ne

chéviks (40). L'Etat et la religion sont deux vrais jumeaux «malgré tout ce qui est dit et écrit sur la séparation entre religion et Etat chez les nations civilisées, pour faire croire aux Orientaux et aux Musulmans que c'est une règle à ne pas discuter, et que l'Europe, exemple de la civilisation, ne tient plus compte de la religion, et que c'est là le secret de son progrès et de son bonheur Mais, malgré tout ceci... l'Europe officielle, gouvernementale et populaire, n'a jamais quitté la religion, ni hier ni aujourd'hui»(41).

«Donc les gouvernements orientaux qui prétendent couper leurs liens avec l'Islam par imitation et pour suivre l'exemple de l'Europe qui a coupé ses liens avec le Christianisme, ne sont que des menteurs, ils brouillent les idées des naïfs parmi leurs citoyens, ils cachent la vérité et visent un autre objectif Ceux qui propagent encore les mensonges et les balivernes de ces gouvernements en Egypte et dans les pays arabes, sont aussi des menteurs »(42) Et ceux-là, ne sont, évidemment, autres que les défenseurs de «la pensée arabe moderne».. Chakib les traite de menteurs, d'imitateurs Il les méprise, il méprise leur sincérité et leur foi. «J'ai fait le serment de ne renvoyer les athées du monde islamique qu'à des sources européennes, à ce que l'Europe prend et à ce qu'elle laisse Je ne leur dis pas Dieu a dit, ou le Prophète a dit, car ils ne croient ni en Dieu ni en son Prophète Je ne leur dis pas non plus. Jamâl Eddîne Al-Afghânî a dit, ou Muhammad 'Abdoh a dit, car ils ne prennent pas les paroles de ces deux maîtres au sérieux; ils les méprisent et méprisent de même tout ce qui est oriental Je ne leur dis pas non plus Aristote ou Platon, Avicennes ou Al Fârâbî ont dit, car ceux-là sont vieux, et nos modernistes méprisent tout ce qui est vieux. Je leur dis plutôt. un tel Monsieur a dit, ou un tel Mister, ou un tel Herr, ou un tel signor... car ce sont là les Maîtres de pensée des nations qu'ils nous invitent à suivre»(43) Mais ces modernistes ne sont que des simples imitateurs, des

la liberté est respectée en Europe, c'est qu'ils se trompent ou plutôt sont trompés... La liberté est totalement ligotée en Europe, et ceci pour protéger l'unité nationale dans le pays et la sécurité de l'Etat, et surtout pour cacher son pillage continu des colonies... En France, on traduit devant un tribunal spécial tous ceux qui attaquent la politique du gouvernement dans les colonies (35) En Suisse, reconnue pour être libérale, les lois donnent à chaque province le droit de prendre les mesures nécessaires pour la protection de la sécurité générale et des mœurs, et pour conserver l'unité nationale. Le mythe de la liberté en Europe est le fruit du travail, très intelligent, des missionnaires (36).

Les Européens sont très fiers de leur religion, et n'acceptent pas de la laisser sans secours. C'est ainsi que le gouvernement hollandais encourage et aide les missions en Indonésie, que les Parisiens paient des cotisations pour soutenir leurs missions en Orient et que les Gênois font la prière dans les églises pour empêcher une nouvelle guerre mondiale (37). Et, sous un titre sarcastique: «Des propos pleins de sophismes», l'Emir montre aux tenants des «idées modernes», que l'Europe est malgré tout chrétienne, que sa civilisation et sa mentalité sont puisées dans les Evangiles et la Bible et que ses lois sont romaines (38).

A l'occasion de la publication du programme du nouveau gouvernement allemand, appelant à restituer l'unité morale et spirituelle, l'Emir se demande avec ironie: «diront-ils que le gouvernement allemand est réactionnaire, et que la nation allemande est sous-développée et non moderne?» (39). Pour Aarsalân, toute la politique de l'Europe est basée sur le Christianisme qui constitue le fondement culturel et idéologique, la conscience des peuples, leur mémoire, leur tradition et les lois qui régissent leur vie quotidienne. La séparation entre religion et politique en Europe, n'a pas touché l'aspect chrétien chez ces nations, excepté chez les Bol-

En 1929, il écrit à propos de l'accord conclu entre le Pape et le gouvernement italien, donnant au Vatican beaucoup de prestiges et de droits, et commente une remarque, faite par le journal français *Le Temps*, disant que le contenu de cet accord signifie que le gouvernement fasciste accepte le catholicisme comme religion de l'Etat: *«Voilà, O athées au nom du modernisme; O modernistes qui ne visent qu'à propager l'athéisme... le nouveau gouvernement italien, qui est qualifié d'anti-religieux, décide le retour à la religion et la conservation de l'église vieille de 2000 ans, et ceci n'affecte en rien son progressisme et son matérialisme scientifique. Et, vous Orientaux, qui entendez les discours byzantins de quelques hommes sur la séparation entre religion et politique, voilà un exemple de cette séparation prêchée ici chez nous»*(32).

Pour ceux qui prétendent que la religion ne peut pas coexister avec le progrès, et que la croyance religieuse est le propre des peuples sous-développés et des nations faibles, Chakîb donne l'exemple de la décision du gouvernement belge d'aider les missions chrétiennes au Congo, la Belgique étant un Etat-Nation, développé et bien civilisé *«donc la civilisation cohabite avec la religion... donc le gouvernement se met en contact avec l'église, donc la Belgique est chrétienne et son gouvernement n'a pas honte de le proclamer et de l'appliquer»*(33)

Et, au gouvernement d'Ankara qui veut imiter l'Europe et laïciser le pays, l'Emir pose la question: *«Comment l'Europe est-elle laïque? Le gouvernement italien fasciste a publié des timbres postaux portant l'image d'une croix et d'un Evangile avec le mot Foi... Ce gouvernement, fondé sur les principes du Christianisme catholique, est laïc aux yeux d'Ankara?»*(34)

Et si les modernistes, imitateurs de l'Occident, croient que

La polémique et la controverse atteignent aussitôt le domaine de la langue Arabe et de l'histoire de l'Egypte... Identité pharonite ou culture islamique, langue Arabe ou dialecte égyptien... les intellectuels sont divisés (28).

Cette vague de modernisme, cette «offensive occidentale» dans le domaine de la culture et des traditions, et la mise en cause de l'identité islamique, ne laissent pas l'Emir indifférent. A l'avant-garde des «militants islamiques, défenseurs de l'Islam et de la culture arabe»(29), il met sa plume, son talent, sa passion et sa renommée au service du triomphe de l'Islam dans cette bataille. C'est contre l'Occident qu'il dirige avant tout ses attaques, car c'est là-bas le centre du mal, et les Orientaux ne font qu'imiter avec fascination le mythe du modernisme et du laïcisme, qui n'est qu'un bluff de l'Europe. Les quelques intellectuels Orientaux fascinés par ce mythe, avalent facilement tout ce qui vient de là-bas. L'Europe qui parle des libertés en matière de religions, n'applique pas ce qu'elle prétend enseigner aux autres. Car l'Europe est gouvernée par la Raison, et la Raison ne tolère pas la liberté absolue, car Raison dans la langue arabe ('Aql) signifie lier ('Aqala), qui est le contraire de déchaîner et libérer. Aرسالân cite à l'appui de cet argument l'exemple de la Suisse qui est très conservatrice dans le domaine de la liberté des religions, et de la propagande religieuse (30).

L'essentiel pour Chakib c'est de démontrer le lien étroit existant entre Idéologie et Pouvoir, Religion et Etat... Il ne se contente pas de parler de la position de l'Islam à ce propos, mais s'efforce d'apporter des preuves et des témoignages de l'Occident et des politiques européennes, pour convaincre ceux qui n'acceptent que la preuve présentée et frappée par la marque étrangère «Made in Europe». La séparation entre Etat et Religion n'est donc qu'un grand mensonge, et les exemples ne manquent pas à ce sujet (31)

haine contre le colonialisme sous toutes ses formes. Ce n'est plus seulement l'Angleterre et la Russie du XIX^e siècle, mais aussi et surtout la France (qui occupe la Syrie, son pays), la Hollande et même l'Amérique. Tout le monde islamique est occupé, divisé, exploité, et c'est pour ce monde islamique, pour cette patrie, que le cœur d'Arsalân bat... Ce n'est pas le monde arabe seulement, mais c'est les Musulmans et l'Islam en général, et partout. (25)

4- Laïcisme ou athéisme?

C'est face à l'Occident et à ses admirateurs, et à travers la bataille du conservatisme contre le modernisme, que va se propager le courant islamique, sous toutes ses formes et tendances en Egypte.

En Avril 1925, 'Alī 'Abdel Râziq, qâdî au tribunal religieux de Mansûrah, essaie de démontrer dans «l'Islam et les bases du pouvoir»(26), que la thèse de la séparation de la religion et de l'Etat est conforme aux enseignements du Qur'ân et de la Sunna. C'était là une tentative audacieuse pour prouver la légitimité de la suppression du Califat décidée par Mustafâ Kamâl En 1926, Taha Husayn se propose d'appliquer à l'étude de la littérature la méthode critique de Descartes Dans «Al shi'r al jâhîlî» publié en '926, il met en doute l'authenticité de la poésie pré-islamique, et quelques-uns des postulats religieux admis par l'Islam salafite officiel et populaire. Dans le parlement et à travers la presse, des voix commencent à réclamer «l'égalité complète entre l'homme et la femme», d'autres, «la suppression des tribunaux religieux», la «refonte du statut personnel» jugé incompatible avec la «civilisation moderne» D'autres encore, demandent «l'abolition de la polygamie» et de «la législation sur le divorce», et même la suppression de la charge du Mufti...(27).

arabes depuis Mars et Avril 1928, date de la tenue à Jérusalem du congrès mondial des œuvres missionnaires chrétiennes non catholiques (20).

Face à ce fléau de missionnaires, l'Emir parle des «missionnaires de l'Islam», les adeptes des confréries soufies, et, contrairement aux salafites, tels Ridâ et Al Khaṭīb, Arsalân entreprend de défendre et de soutenir leurs actions qui ont pu, selon lui, empêcher la destruction de l'Islam en Afrique (21). Mais l'Islam n'a pas été détruit, car l'Islam contient en lui-même les raisons de son progrès et du «Progrès» en général.. Si les Musulmans sont aujourd'hui dans le sous-développement, c'est particulièrement parcequ'ils ont oublié et quitté l'Islam. L'exemple de la civilisation arabo-islamique illustre bien ce phénomène. L'Emir nous parle de la grande contribution arabo-islamique dans le domaine des sciences et de la médecine. Il soutient ses affirmations par des articles traduits des revues de médecine européennes.. Il fait l'éloge des philosophes et scientifiques arabes et musulmans, et des services qu'ils ont rendu à l'humanité (22) Dans un long chapitre, l'Emir nous parle du «Califat et de la Royauté», évoquant l'expérience des quatre premiers Califes, et posant les conditions d'un vrai Califat, qualifiant tous les gouvernements islamiques dans l'histoire de Royauté ou d'Empire (23). Il défend, en même temps, le devoir des Musulmans de défendre leur Islam ainsi que leur pays ou patrie islamique, contre toutes sortes d'invasions ou influences occidentales. Il nous retrace à ce sujet, l'historique de la «renaissance islamique», et de ses pionniers depuis le XVIII^{ème} siècle (les révoltes dans les pays islamiques de la Russie, le sénoussisme, le mahdisme, le wahhabisme, les confréries de l'Algérie et de l'Afrique, etc. .) pour arriver à l'idée de la ligue islamique (Jami'a islamiya), et à la confrontation à la fin du XIX^{ème} siècle-début du XX^{ème}, entre l'Islam et le colonialisme occidental (24). La plupart des thèmes et des idées développés dans cette partie ont été défendus peut-être par 'Abdoh et Al Afghânî. Chakîb y a ajouté son style et sa

à propos de ses écrits sur l'Indonésie (16) et le second à propos de ses thèses, reprises par Taha Husayn, sur la poésie pré-islamique (17).

Ainsi, la «guerre contre les orientalistes européens» est menée jusqu'au bout... Et c'est essentiellement à partir du récit de la vie du Prophète qu'il entreprend de démonter la partialité de quelques orientalistes, leur manque de sens historique, et parfois même leur parti-pris.. C'est une nouvelle croisade qu'il entreprend de dévoiler et de réfuter. Et c'est dans le même cadre qu'il expose aussi les informations qu'il a sur l'action des missions chrétiennes en Afrique, et qu'il fait l'éloge des confréries soufies: les Qâdrî yâ, les Châdhî yâ, les Tijânî yâ et les Sanûsî yâ. Il développe plusieurs chapitres pour l'étude de ces confréries qui portèrent le drapeau de la défense de l'Islam en Afrique face à l'invasion des missions françaises, anglaises, hollandaises et même américaines. Sur ce point, Chakîb se distingue de la pensée salafite défendue par Al Manâr et Al Fath, et qui menait une guerre intransigeante contre les confréries soufies, les accusant de trahison, de collaboration et de mystification des pensées des Musulmans. Chakîb nous fait parcourir le monde musulman de l'Asie vers l'Afrique, visiter chaque pays, connaître un peu de sa géo-politique, de son histoire, de l'histoire de son Islam, et de la réalité des colonialistes et des actions des missions au Soudan, en Ethiopie, à Madagascar et dans l'Afrique noire» (18) Il nous expose les guerres locales contre les Européens, pour finir toujours par évoquer «la tolérance des musulmans et le fanatisme des Européens» C'est aussi un thème très important dans son livre. Pour réfuter les accusations des orientalistes contre l'Islam, il développe le thème du fanatisme européen, parlant de leurs conceptions sur l'Islam et le Prophète, de leurs croisades, de leurs «cent projets pour partager l'Empire Ottoman depuis le XVIème siècle» (19). Ses paroles et ses accusations contre les missions chrétiennes en Asie et en Afrique, furent à la base du mouvement islamique populaire qui se développa en Egypte et dans les pays

tre-mère, De Perceval, Reinaud, De Slane, Dozy, Noldke, Wellhausen, De Goeje, Goldziher, Snouck-Hurgronje, sont évoqués avec sympathie pour prouver que même l'Occident a reconnu la puissance morale et spirituelle de cette religion, et que c'est là qu'il faut chercher et trouver les causes de sa propagation rapide et pacifique (13). Mais ces mêmes orientalistes sont classés, plus loin, entre «intéressés» et «équitables» dans leur approche de la vie et de la prophétie du Prophète Muhammad, et des divergences entre Musulmans et Chrétiens concernant la Crucifixion du Christ, sa nature humaine ou divine, etc...(14). Dans cette partie, Arsalân résume brièvement plusieurs ouvrages, articles, livres et conférences sur le Prophète Muhammad, en essayant de montrer la partialité de plusieurs affirmations dépourvues de sens scientifique et historique. L'éloge le plus important est consacré à Montet, et surtout à Etienne Dinet, converti plus tard à l'Islam. Dinet avait critiqué ses contemporains qui essaient d'étudier la vie du Prophète selon leurs schémas et arrières-pensées européennes. Dans cette critique, reproduite et commentée par Arsalân, sont évoqués Dozy, Lamens, Noldke, Sprenger, Grimme, De Goeje, et Margoliouth. Arsalân essaie dans ses commentaires de mettre en évidence le maximum d'avis et d'idées favorables à la constatation de la supériorité de l'Islam et de la grandeur de son Prophète. Mais son plus grand commentaire reste celui consacré au livre d'Emile Durkheim «La vie de Mahomet» (15). Ici, l'Emir nous étale ses connaissances en fiqh, Hadîth, histoire, pour comparer, citer, commenter et préciser tous les points sombres, controversés, dans la vie et la prophétie de Muhammad. C'est un vrai lexique condensé pour des écoliers, des débutants, des étrangers ou des nouveaux chercheurs.

Mais pour Arslân, le vrai critère de discernement entre bon et mauvais orientaliste, est un critère politique. Il évoque toujours, la position politique de tel ou tel orientaliste, vis-à-vis des Arabes et de l'Islam en général. C'est pourquoi, il consacre à Snouck-Hurgronje et à Margoliouth des attaques très dures. Le premier

Le thème clé, est donc la défense de l'Islam: la réfutation de tout ce qui est dit ou écrit en ce temps-là contre l'Islam et les Musulmans, surtout de la part des Arabes qui ont quitté l'Islam pour suivre des idées et des pratiques «modernes» Pour cela Aرسالân consacre une partie importante de ses commentaires pour réfuter et discuter les propos des orientalistes de l'époque. *«A la même époque (c'est-à-dire 1924-1928) puis au cours des années suivantes, les orientalistes d'Europe furent pris à partie bien des fois par une presse toujours susceptible et facilement irritable Les noms de Margoliouth, Brunot, Boucek-Hurgronje, furent cités comme ceux de dangereux détracteurs de l'Islam»*(10)

3- Les orientalistes

Aرسالân commente et étudie surtout les positions des orientalistes vis-à-vis de la «conquête arabe», de la Syrah (vie du Prophète), de la politique sociale de l'Islam (la tolérance et la fraternité sans racisme ni discrimination), et de la polémique sur le laïcisme entre l'Europe et l'Islam.

Pour Aرسالân, les orientalistes ne sont pas dépourvus de mauvaises intentions, mais il faut reconnaître, à plusieurs d'entre eux, leur savoir, leur amour de la vérité, et leur défense de l'Islam. Commençant par Napoléon, «le premier des orien-

talistes, le grand et le héros», Aرسالân nous précise que l'Empereur a voulu se convertir à l'Islam et porter son armée à le faire aussi (11) La raison n'est autre que la constatation par Napoléon de la grandeur et de la rapidité de la conquête arabo-islamique, et de la simplicité de la vie et des vertus du prophète et de ses compagnons (12). René Grousset dans son livre «La civilisation de l'Orient», évoque les mêmes idées, ce qui lui vaut les éloges d'Aرسالân. Dans cette partie consacrée aux «conquêtes spirituelles et politico-sociales de l'Islam», les orientalistes tels que Godefroy Demombynes, De Sacy, Qua-

islamiques.

2- Le présent du monde islamique

L'œuvre par laquelle l'Emir devint célèbre partout dans le monde, est sûrement: Hâdir al 'âlam al islâmî. 'Ajâ Nuwayhîd, traducteur du livre de l'Américain Lothrop Stoddard, racontant comment l'Emir répondit à la lettre dans laquelle il lui demandait d'écrire une introduction à sa traduction, écrit: «*Ma lettre lui a fourni une motivation pour écrire après 20 ans passés sans publier aucun livre. Dans sa réponse, il m'informait qu'il avait beaucoup de choses à écrire, et non seulement l'introduction que je demandais*» (6). Les articles que l'Emir avait écrits dans Al Manâr sur la 1ère guerre mondiale et les politiques de cette période en Syrie et en Orient Arabe, n'étaient que des mémoires publiés à la demande de Ridâ lui-même lors de leur rencontre au congrès de Genève (7). Ces articles ne pouvaient pas rassasier la soif de l'Emir, il avait beaucoup de choses à dire après tant d'années de frustration, mais il lui manquait l'occasion propice. «*Peut-être a-t-il retenu dans son for intérieur tout ce qu'il voulait dire ou écrire, sans trouver le temps ou le lieu pour le faire, avant d'exploser en un flux de commentaires et de textes*»(8)

Dans ces commentaires qui constituent un grand livre à part, la première et la seule obsession de l'Emir est la défense de l'Islam. La traduction arabe, avec les commentaires de l'Emir, parut la première fois en 1925, la seconde en 1932. On a dit de ce livre qu'il forme une petite encyclopédie islamique, qui fait un tour d'horizon pour toucher les plus lointains pays de l'Islam, et regrouper, de façon condensée, les informations élémentaires sur ces pays et sur l'histoire de l'Islam en général, couvrant plusieurs périodes et phénomènes historiques. La matière de ce livre est le fruit de plus de 47 ans de travail, de documentation, de lecture, de critiques, et de synthèse (9)

dans la période entre 1924 et 1930, Al Fath et Al Chawra, deviennent une arme incontestable dans la lutte anti-occidentale, et pour le développement de l'unité et de la solidarité entre les Musulmans du monde. Ces journaux étaient lus «d'un bout à l'autre du monde musulman, de l'Inde jusqu'au Maroc».. «A la lecture de ces journaux, le nationalisme égyptien puisa un regain d'ardeur et de violence. Tous les Musulmans, quelle que fussent leurs divergences doctrinales, collaboraient à la défense de l'Islam qui y était prêchée» (4)

C'est dans ce courant de défense de l'Islam et d'appel à la solidarité islamique, que l'on peut situer l'Emir Chakib Aرسالân et expliquer sa popularité en Egypte et à travers le monde islamique

La pensée d'Aرسالân, porte durant toute cette période de lutte, la marque des circonstances qu'il a vécues, et des batailles qu'il a menées. Elle s'est construite au jour le jour, dans le tumulte et l'effervescence, dans un climat de révoltes, de troubles et de confrontations politiques, militaires et idéologiques. C'est pour cela qu'on peut remarquer qu'elle ne représente pas un ensemble harmonieux et cohérent, une théorie ou un programme politique et idéologique. Elle s'exprime dans des articles et des polémiques, rédigés à la hâte, avec une passion excessive, pour éclairer les Musulmans et les inciter au combat. C'est un cri d'alarme d'un musulman qui sent partout le sol se dérober sous ses pieds, une défense désespérée de l'Islam contre ses adversaires. Aرسالân est avant tout, et tout au long de sa carrière, un propagandiste qui sait émouvoir, défendre, et plaider pour la cause de l'Islam, propager les idées et les thèmes de pensée et de réflexion, appeler à des actions, organiser des luttes et des résistances concrètes, critiquer et réfuter des idées fausses... C'est un militant pour le triomphe de l'Islam à une période de défaite et de démembrement des pays

On a vu ce nationalisme égyptien (islamique), se manifester durant la guerre de Libye (1911) et des Balkans (1912), par un soutien et une participation au Jihad aux côtés des Ottomans. La période de 1911-1918, a vu aussi se développer en Egypte le courant populaire d'attachement du nationalisme égyptien à la cause ottomane. L'Egypte soumise depuis le 18 décembre 1914 au protectorat britannique, vivait dans l'espoir d'une victoire ottomane contre ses oppresseurs occidentaux. Ainsi, la défaite de 1918 est pour les musulmans de l'Egypte, une défaite de l'Islam, elle expliquera aussi pour eux les sources et les points de force de l'offensive moderniste des années 1922-1929

En Turquie, c'est la nouvelle constitution de 1922 qui sépare Califat et Etat, puis c'est l'abolition du Califat en 1924, et, le 10 Avril 1928, l'Islam cesse d'être la religion officielle de la Turquie c'est la laïcisation, la répression des religieux, l'imposition du chapeau, la suppression de l'Arabe (langue du Qur'ân), etc... Le choc est très dur pour les Musulmans, mais la confrontation commence en Egypte. «Toute une série d'évènements lui permet (l'Egypte) à partir de 1922, de prendre la défense des Musulmans soumis à «l'impérialisme» occidental elle ne faillait pas à cette mission qui, surtout après la rupture de la Turquie avec l'Islam, lui revenait de droit»(3). Les Musulmans de l'Egypte suivent avec espoir et sympathie le déroulement de la révolte du Rif Marocain (1920-1926), s'indignent et réagissent par des manifestations et des collectes de soutien après le bombardement français de Damas (1925), accueillent les dirigeants et les hommes de la grande Révolution syrienne et se mobilisent dès cette période pour la Palestine, surtout après les incidents d'Al Barraq à El Quds en 1929, et le déclenchement d'un mouvement palestinien de résistance dirigé par le Mufti... Les journaux égyptiens reflètent ce climat islamique bouillonnant en Egypte depuis 1922, et atteignant son apogée avec le dahir berbère en 1930 Al Manâr, puis,

«La pensée d'Al Afghani, dépouillée de son aspect révolutionnaire avait été reprise et développé par son disciple, le Cheikh Muhammad 'Abdoh. Jusqu'à sa mort en 1905, ce dernier s'était fait l'apôtre d'une évolution lente et progressive de l'Islam et de son adaptation au monde moderne..(2).

Il faut dire que l'action de 'Abdoh «avait inconsciemment préparé les esprits à une conception de l'Etat et de la Religion différente de celle du siècle précédent» (2).

Ceci explique bien pourquoi tous les protagonistes de la période d'après-guerre se réclamaient de l'école de Muhammad 'Abdoh. D'un côté, l'école salafite traditionaliste se développe avec Rachîd Ridâ et son journal *Al Manâr*, sur la base des enseignements du «maître Imâm 'Abdoh», et d'un autre côté, l'école du modernisme invoque «l'esprit ouvert» et la «collaboration» de 'Abdoh pour justifier ses thèses, et surtout avec Taha Husayn, 'Alî 'Abdel Râziq et Ahmed Lutfî Al Sayyîd ...

Ce qui est nouveau et décisif dans cette période, c'est qu'elle diffère énormément de celle de Mohammad 'Abdoh. Plusieurs transformations violentes ont eu lieu depuis le début du siècle. Au temps de Mohammad 'Abdoh, s'est instauré une coexistence entre deux sociétés et deux pouvoirs: celui du Califat, de l'Islam et de la tradition d'un côté, et celui de l'Europe, de l'Occident et du modernisme de l'autre.

Aujourd'hui, avec la chute de l'Empire ottoman, l'occupation et la dislocation des pays arabes, ce n'est plus une coexistence, ou une collaboration, que l'Occident demande, mais une capitulation totale, une renonciation à l'identité, à l'histoire et à la culture. Et c'est pour cela aussi que le nationalisme égyptien se développa sur la base de l'Islam, en restant nettement distinct du nationalisme arabe qui grandit en réaction d'abord contre le gouvernement et le sultanat hamidiens, et après 1908 contre la dictature des jeunes Turcs.

Chakîb Aarsalân et la lutte contre l'Occidentalisme (1924 - 1929)

Sa'ud AL-MAWLA *

En 1918, l'Etat Ottoman tombe sous les coups des impérialismes occidentaux. La période d'entre les deux guerres mondiales (1918-1939) va connaître des dizaines de révoltes populaires et de mouvements de résistance armée qui vont secouer le monde arabe et affaiblir les forces d'occupation occidentales.

Mais, à côté de ce bouillonnement populaire, politique et armé, un autre mouvement, non moins important, va se développer engendrant une lutte acharnée entre occidentalisation (*taghrîb*) et authenticité (*Açâlât*).. Le champ de cette bataille va être l'Egypte et son héros l'émir Chakîb Aarsalân.

1- L'Egypte entre deux courants

Les racines de cette confrontation se trouvent évidemment implantées depuis la période ottomane, et principalement depuis l'action de Muhammad 'Abdoh, après son retour de l'exil et sa collaboration avec Cromer (1)

* Dr AL-MAWLA, Chercheur Libanais dont les travaux portent sur l'histoire de la pensée politique au moyen-orient

entre tous les arts plastiques, vérifié par les critiques et les historiens d'art en Occident sous l'étiquette de «diagramme», les lignes de force, aussi bien dans l'architecture que dans la peinture et même dans ce qu'on appelle à tort les arts mineurs. Avec tout cela nous sommes encore dans le domaine de la forme, quoique dans ce dernier cas déjà, se dessine devant les yeux de l'imagination une perspective plus en profondeur, préparant le contemplant à entrer dans le monde subtil. Revenant à l'enluminure musulmane, nous ajouterons qu'il se peut que la répétition d'une arabesque quelconque dans cette forme d'art, loin d'ennuyer le spectateur, (comme l'imaginaient ceux qui sont trop pressés à pénétrer le secret de n'importe quelle œuvre) engendre chez celui-ci, lorsqu'elle est composée avec mesure, une certaine incantation intérieure prélude à l'élévation. Il nous reste à présenter sommairement quelques conditions requises pour saisir, d'abord phénoménologiquement, cette incantation et ensuite prendre l'envol, à partir de là, vers le monde paradisiaque, ou ce qui revient au même de nous préparer à ce que les formes du monde angélique fassent irruption en nous, nous transmuant alchimiquement. Cette démarche nécessite chez le spectateur une connaissance préalable dans une certaine mesure des formes et des symboles de l'art de l'enluminure musulmane. Une pureté intérieure est au départ absolument nécessaire pour pouvoir déchiffrer le langage de ces symboles, de même le recueillement et la concentration. L'observateur qui a réuni ces conditions est apte à ce moment, à se dégager de certaines contingences matérielles et peut ainsi saisir le message de cet art qui rappelons le encore une fois procède d'une dimension métaphysique.

saiques byzantines) le monde de l'art sacré touchant par tout dans le monde, le même niveau de l'être, nonobstant les diapasons différents qui les distinguent dans l'harmonie universelle!

Personne ne peut saisir la beauté véritable de l'art de l'enlumineur, de même que la sublimité de tout art sacré, s'il n'est pas au préalable initié, tant peu soit-il, au langage esotérique, aux paraboles, aux allusions métaphysiques, aux signes et symboles chargés de forces évocatrices, mais restées lettres mortes pour ceux qui refusent et rejettent catégoriquement le monde invisible. L'artiste ne fait en fin de compte, dans la mesure des possibilités mis à sa disposition et en fonction de sa mission providentielle, que nous inviter à prendre conscience du monde de «l'imagination créatrice» dont les formes et images de ce monde sublunaire ne sont que des indices, des allusions et en empruntant une terminologie coranique, des ayâts.

Il est presque impossible de parler de l'Art musulman sans avoir parlé de l'arabesque; cette forme d'art étant pour ainsi dire solidaire de ce qu'évoque la -dite expression. D'une façon générale, est appelé arabesque tout ornement employé dans une œuvre d'art donnant l'impression d'une certaine continuité, d'un certain rythme. L'arabesque est souvent un dessin, géométrique, ou floral visible en principe aux yeux de tout le monde. C'est le contour visuel des formes tracées par les lignes du dessin ou les bords des tâches colorées juxtaposées. Or il se trouve que l'arabesque, étant, dans une œuvre d'art, une ligne imaginée par l'artiste, ligne commandant la structure invisible mais fondamentale de l'œuvre, en ce qui concerne l'architecture et l'ossature interne de la composition, n'est pas toujours reconnaissable facilement aux yeux du profane; cette arabesque sous-jacente porte cependant ses effets et peut créer chez le contemplant le sens suggéré. C'est un domaine d'ailleurs commun

quelque trait avec la métaphysique. Nous ne pouvons malheureusement pas énumérer tous les grands calligraphes du monde musulman mais à titre d'exemple on peut nommer parmi les calligraphes iraniens, Ali Ibn Hilal, surnommé al-Bawab et Mir Imad al-Hassani qui ont renouvelé l'art de l'écriture dans leur domaine respectif. Bien que la calligraphie musulmane soit elle-même un art perfectionné, l'inspiration artistique des créateurs ne s'est pourtant pas arrêtée là et ils ont voulu embellir autant que possible ces lettres chargées de sens fixées déjà par l'écriture, en les revêtant d'une parure visuelle à la hauteur de la beauté du monde, cristallisant par les modalités et moyens propres à ce monde, le monde de l'invisible, nous invitant par le jeu des symboles propres à cet art, à déchirer les voiles qui nous séparent du monde suprasensible et à pénétrer dans le *Malakût*, le monde caché au sens de «la région céleste» le Paradis déjà créé, existant par sa modalité propre et son état respectif dans la hiérarchie de l'existence, mais caché aux yeux des non initiés! L'enlumineur nous aide à prendre contact avec les états supérieurs de l'existence et à nous familiariser avec l'univers intermédiaire entre le monde des sens et le monde intelligible, par le moyen des arabesques, des formes, des couleurs, des rythmes, des contrastes, de l'harmonie, moyens mis à la disposition de l'artiste pour faciliter cette métamorphose cette transmutation chimique chez celui qui contemple son œuvre; le monde de l'image, le revêtement de l'imagination, étant le lieu de apparition des formes subtiles

L'enlumineur véritable est celui qui a la vision du monde par la lumière. Les parcelles de lumières, comme disait le regretté professeur Corbin, emprisonnées dans les ténèbres du monde matériel doivent être libérées par l'effort de l'artiste et grâce au feu de l'or resplendissant dans l'œuvre de l'enlumineur. C'est justement ici que l'ornementaliste musulman rejoint ses confrères, (les artistes créant les mo-

certaine union entre le ciel et la terre.

Une mosquée vue de l'extérieur reste souvent muette et silencieuse, elle ne révèle pas son secret. Les façades extérieures des édifices de l'Islam sont souvent sobres et parfois austères selon les exigences d'ordre exotérique. Parfois, il est vrai, le portail de certains sanctuaires musulmans n'est pas dépourvu de grandeur et invite à y pénétrer, mais ce caractère n'est pas général et pour saisir la profondeur du message de l'architecte, il faut pénétrer dans ces lieux sacrés; de même que pour se familiariser avec le sens profond de toutes les révélations il faut passer de l'exotérisme et parvenir à l'ésotérisme. La grande mosquée Djami d'Ispahan ne possède pas à proprement parler de portail principal qui est intégré et perdu dans le réseau urbain et les bazars de l'antique ville. De l'extérieur elle n'est pas reconnaissable. Par contre une fois entré dans l'enceinte sacrée on est ébloui par la richesse décorative des façades intérieures dominées par quatre *Iwans* dont le principal conduit à la salle de prière, le cœur de l'édifice, avec sa coupole monumentale et antique.

Presque toutes les mosquées ont, au milieu de leur cour, une fontaine qui reflète le bleu du ciel et quatre cours d'eau arrosant le jardin, ce qui représente une image du Paradis. Le symbolisme de l'eau comme élément purificateur et comme substance primordiale, connue dans toutes les traditions est très clairement mis en valeur dans ces fontaines où le fidèle faisant ses ablutions rituelles se transforme en homme ayant retrouvé son état édénique pour s'approcher de son Dieu. Bien entendu nous nous rapprochons dans ce contexte plutôt de l'initiation que de la philosophie à proprement parler.

D'un autre point de vue l'art sacré par excellence du monde musulman c'est l'écriture coranique et partant, tout propos qui

de cet art et nous nous contenterons de faire allusion à certains d'entre eux.

L'art par excellence en Islam est l'architecture et l'écriture. L'architecture en tant que construction de sanctuaires où l'homme s'approche de Dieu et l'écriture, la calligraphie, servant en premier lieu à reproduire et à transposer sous une forme visible la Parole du Créateur, le Coran. Elle est en quelque sorte une concrétisation. Dans ce bref exposé nous ne pouvons malheureusement pas traiter d'une manière exhaustive de l'architecture musulmane qui à elle seule demande une étude approfondie et assez longue. Nous nous contenterons de souligner ce qui caractérise spécialement cet art.

En premier lieu, sa transparence, obtenue par les ciselures et les stalactites, transformant la matière brute en une matière précieuse, diaphane et lumineuse, pénètre l'esprit de l'observateur et l'invite à la méditation. L'absence d'images, d'êtres animés, dans l'architecture sacrée de l'Islam, a pour but d'épargner au croyant la dispersion dans la multiplicité et de l'amener vers l'unité qui est le principe de toute croyance religieuse. Par contre le jeu des arabesques et des rinceaux se développant selon une harmonie favorable à la concentration prépare un certain recueillement.

Parmi les différentes formes d'architecture des sanctuaires musulmans, la mosquée à coupole centrale, couvrant la salle de prière est de tout point de vue représentative de l'esprit musulman. La coupole, reposant par l'intermédiaire des trompes d'angles formant un plan octogonal transformant à son tour le plan carré initial est très significatif, en ce sens, qu'elle représente la métamorphose d'une substance terrestre en un volume céleste dont la coupole en est la forme symbolique. Elle représente comme a très justement remarqué Monsieur Titus BURCKHARDT, une

surtout de la nature animée, sa perspective n'est pas directement fonction d'une interdiction directe de la religion, mais elle a plutôt un sens philosophique. Il a conscience que la reproduction exacte des êtres vivants par l'art est une impossibilité. Il est conscient du fait que le corps des êtres vivants n'a pas de limite vraie et qu'à chaque instant la créature animée est en train de se transformer et par conséquent on ne pourrait s'arrêter dans ce domaine sur un état stationnaire; ne serait-ce qu'envisager la poussée constante, des ongles des cheveux, des extrémités, le rayonnement du vivant, son contour insaisissable et ses fluides sans compter l'impossibilité de reproduire son âme invisible et de créer une œuvre achevée. Une œuvre d'art s'appliquant à reproduire la nature intégralement n'est en fin de compte finie que si elle devient la vie même!

Un autre point sur lequel nous tenons à insister, c'est que chez les musulmans il n'y a, en principe aucune distinction notable entre ce qui est dit artistique et ce qui est dit artisanal. Il en a été d'ailleurs de même, jusqu'il n'y a pas très longtemps, chez les Occidentaux. Les Grecs appliquaient selon toute probabilité, le terme «Tekhné» aussi bien à l'art qu'au métier et chez les Latins le mot «Ars» n'avait, en dernière analyse, d'autre signification que la technique.

En pays musulman tout artisan est artiste. Il est le fabricant d'œuvres belles et utiles; la distinction entre artiste et artisan n'est par conséquent chez nos coréligionnaires qu'un phénomène tout récent et dépourvu de sens; le métier et l'art ne faisaient qu'un chez le pratiquant de l'un et de l'autre, l'outil avait un sens sacré et avait la valeur d'un symbole qui engendrait l'œuvre.

Le domaine de l'art est très varié en Islam et en particulier les arts dits plastiques et les arts décoratifs; nous ne pouvons pas dans ce bref exposé parler de tous les aspects

La philosophie de l'Art islamique

TADJUIDI

En matière d'art il faut d'abord comprendre pour aimer. René Huygue, le célèbre historien d'art Français a écrit en tête d'un ouvrage consacré à la présentation des chefs-d'œuvres du musée du Louvre, que le vieux Claude Monet, patriarche de l'impressionisme avait trouvé la délicate solution quand il disait, répétant presque Vinci: «Comprendre pour aimer». Pour aimer l'Art islamique, il faut en effet essayer de le comprendre afin de pouvoir pénétrer son message et en saisir le contenu. Nous allons essayer, dans le cadre de cet exposé, de tracer les lignes essentielles de cet Art, en nous posant, dans la mesure de nos possibilités, au cœur du problème et en essayant d'expliquer son sens profond. Nous tenons déjà, à préciser dans ces brefs propos, qu'il faut distinguer entre l'art historique de l'Islam et ce qui est l'Art Islamique à proprement parler.

Il a été souvent dit que l'Islam n'encourage pas le développement de l'art figuratif. Si l'artiste musulman ne s'intéresse que rarement à la reproduction exacte de la nature,

is the greatest of jihad (holy war)"

It was due to these very principles that the people revolted against Othman, the third Caliph, when they believed that he had deviated from the straight course though the revolution itself brought about even a greater deviation

In conclusion we would like to drop a word of advice to these "progressive free thinkers". The true way of liberation is not the abandonment of religion but in giving people the revolutionary spirit which abhors injustice and rectifies the unjust. This spirit is essentially the spirit of the Islamic people

God Almighty if we had found any crookedness in thee we should have put you right with our swords".

It is true that oppression and tyranny ruled in the name of religion. It is also true that such oppression still dominates in some countries in the name of religion. But is religion the only mask used by dictators? Did Hitler rule in the name of religion? It is now admitted even in Russia, that Stalin was a tyrant and a dictator who ruled over a police state. But did Stalin rule in the name of religion? Do all tyrants and dictators including Mao Tse-tung, Franco, Malan in South Africa, Chiang Kai-shek in Nationalist China, dominate on behalf of religion? There is no doubt that the twentieth century which has managed to get rid of religious domination has witnessed the most monstrous dictatorships which beguile mankind by attractive names no less sacred than religion.

No one would defend dictatorship; no man of free intellect and conscience would approve of it. But any noble principle can be exploited and used as a mask to hide personal ambitions. The French Revolution witnessed the most heinous crimes being committed in the name of liberty. But this should not be taken as a pretext for fighting against liberty. Hundreds of innocent people have been imprisoned, tortured or murdered on behalf of the constitution. Should all constitution be annulled then? Oppression and tyranny dominated some countries in the name of religion. Should we, therefore, abandon all religions? It would be right to abandon religion if religion as such were to advocate oppression and injustice. This cannot be said of Islam which established the noblest examples of pure justice and equity not only among the Muslims themselves but between Muslim and their fatal enemies as well.

Tyranny is best fought by teaching the people to believe in God and to respect freedom which is defended and safeguarded by religion. Such people would not allow the ruler to commit injustice, but will keep him within the limits of his legal powers. I do not think that any system has ever aimed at the establishment of justice or the opposition of tyranny as much as Islam did. Islam made it a duty of the people to put the ruler right if he is unjust. The Prophet says: "A word of justice uttered before an unjust ruler

There is nothing in Islam which may drive people on to atheism. The advocates of atheism in the East are but blind followers of their erstwhile colonialist masters. They want to be given the freedom to attack the faith and all kinds of worship and to urge people to abandon their religion. But why do they want such freedom? In Europe, people sought to attack religion in order to liberate their minds from superstition and to free people from oppression and tyranny. But if Islamic faith already gives them all the freedom they need to have or they calmed for, why should they attack it? The truth is that these so-called liberals are not interested in the freedom of thought but are rather more interested in spreading moral corruption and uncontrolled sexual anarchy. They use freedom of thought as a mask to hide their base motives. It is no more than a camouflage in their hideous war against religion and morality. They are against Islam not because it restricts freedom of thought but only because it stands for the liberation of mankind from the dominance of its baser passions.

The advocates of "free thinking" allege that the Islamic system of rule is dictatorial because the state has vast powers. The worst of it, they say, is that the state enjoys immense power and authority in the name of the faith which has a very great attraction for the people. So they blindfoldly subject themselves to its tyrannical rule. Thus, they conclude, these vast powers lead to dictatorship and the common people are made slaves with no right to think for themselves. The freedom of thought is lost for ever. None dare challenge the rulers and he who does is accused of rebellion against religion and God.

These false accusations are best refuted by referring to these verses of the Holy Qur'an: 1. *"And their government is by counsel among themselves"* (xlii : 38) 2. *"And when you judge between people you judge with justice"* (iv : 58).

Abu Bakr, the first Caliph said: "Obey me so long as I obey God and His Prophet. But if I disobey God or the Prophet I shall no longer be entitled to your obedience".

Omar addressed the Muslim saying. "Put me right if you discover any crookedness in me". One of the audience retorted: "By

the intercession of a churchman. But it is necessary that some people should specialise in the study of jurisprudence and law on which public order is based. The status such specialists in Islamic jurisprudence and constitutional law enjoy is not more than that which their counterparts in other countries do. They are not entitled to any authority or class prestiges over the people. They are just the jurisprudents and counsels of the state. It may be pointed out here that Al-Azhar is a religious institute but it does not have, as the churchmen did, the authority to burn or torture people. All that Al-Azhar can do is to challenge and criticize an individual's understanding of religion. But, on the other hand, anyone from outside can as well challenge and criticize Al-Azhar's understanding of religion, for Islam is not the monopoly of any individual or class. Only those persons are considered as an authority on questions of religion who in the light of their deep understanding of it apply it to practical life regardless of their own professions.

When the Islamic rule is established the "Ulama" (Islamic scholars) will not automatically become the governors or ministers or heads of departments. The only change is that the system of rule will be based on Islamic Sharia (law)—the law of God. The engineers will continue to be charged with the engineering works, the doctors will be responsible for medical affairs, the economists will direct the economic life of the community with the only change that the Islamic economy alone will then provide them with the guidelines.

History bears witness that neither the Islamic faith nor its system of rule ever came into conflict with science or the application of its theories. No scientist in Islam has ever been burnt or tortured for discovering or announcing a scientific fact. True science is not in conflict with the Islamic faith and the belief that God created everything. Islam calls on people to study space and earth and to meditate on their creation in order to discover the existence of God. It should be remembered that many Western scientists who did not believe in God came to discover His existence through proper scientific research.

a necessary precondition to the freedom of thought? Misled by the history of European liberalism they overlook the fact that if certain local circumstances necessitated the spread of atheism in Europe, this does not mean that the same thing should happen everywhere in the world

There is no doubt that the image of Christianity as presented by the church in Europe with its suppression of science, torturing of scientists and passing on a set of lies and superstitions in the name of the word of God drove the free thinkers of Europe to atheism. The intellectuals of Europe had to choose between two irreconcilable attitudes: the natural belief in God or the belief in theoretical and practical scientific facts.

The European intellectuals found in Nature a partial escape from the dilemma. So they said to the church: "Take back your God in whose name you enslave us and impose on us burdensome exactions and subject us to tyrannous dictatorship and superstitions. The belief in your God wants us to lead the ascetic life of hermits and recluses, we refuse to do your bidding. We shall, therefore, have a new God who possessed most of the qualities of the first God but who has no church to enslave us, nor does He impose on us any moral, intellectual or materialistic obligations as your God does"

But in Islam there is no such thing as may drive people to atheism. There are no dilemmas here which puzzle the mind. There is only one God, He has created all beings and all will return to Him. It is a clear and simple concept which even the naturalists and atheists may find hard to reject or doubt.

In Islam there are no churchmen such as the European church had. Religion is the common property of all and every Muslim is entitled to benefit from it as much as his natural, spiritual and intellectual equipment may permit. All people are equal and they are treated as they deserve in the light of their deeds in life. The more honoured of all people are the God-fearing individuals whether they are engineers, teachers, workmen or craftsmen. But religion is not one of these so many occupations. There are no professional churchmen in Islam, so that Islamic worship is observed without

ISLAM AND FREEDOM OF THOUGHT

During the course of a discussion I was told

"You are not liberal"

"Why?" I asked him

"Do you believe in the existence of a God?", he said

"Yes, I do"

"Do you pray and fast for Him?"

"I do"

"Well, then you are not liberal".

Thereupon I asked him

"How do you say that I am not a freethinker?"

"Because you believe in nonsense that has no existence at all," he told me

"And you? What do you people believe in? What do you think created universe and life?", I asked him

"Nature!"

"But what is Nature?"

"It is the secret power that is limitless but has got manifestations which can be perceived by the sense organs," he said

At this I said "I understand by this statement of yours that you prevent me from believing in an unknown power because you want me to believe in another equally unknown power. But the question is that why should I disown my God for the sake of another equally unknown but false god, especially when in the one I find peace, tranquillity and comfort, whereas the false god of Nature neither answer my call, nor comforts me?"

This in short is the case of the progressives who talk about free dom of thought. For them freedom of thought is synonymous to freedom of disowning one's God. This is, however, not freedom of thought but freedom of atheism. Starting with these premises they accuse Islam of restricting the freedom of thought simply because it prohibits atheism. But the question is, Is freedom of thought and atheism one and the same thing, and is atheism really

strain anger, and pardon (all) men,—for God loves those who do good, and those who having done soething to be ashamed of, or wronged their own souls, earnestly bring God to mind, and ask for forgiveness for their sins,—and who can forgive sins except God?—and are never obstinate in persisting knowingly in (the wrong) what they have done”.

“For such the reward is forgiveness from their Lord, and gardens with rivers flowing underneath,—an eternal dwelling how excellent a recompense for those who work (and strive)”(iii : 133-136)

How vast and far-reaching God's mercy is! He not only accepts the repentance of souls but also absolves them of their sins and grants them His acceptance and kindness and even elevates them to the rank of the righteous.

After such mercy could there be the slightest doubt as to God's forgiveness? How could torture and sin haunt the souls of people when God accepts and welcomes them if they truly utter one word: repentance.

There is no need to quote further texts in support of our argument. But, nonetheless, we shall quote the saying of the Apostle

“By He in whose hand my soul doth lie, had you not committed any sin God should have taken you away to replace with others who would commit sin and ask God's forgiveness which will be granted to them”

It is, then, the will of God that He forgives people's sins. In conclusion, we quote this wonderful verse of the Holy Qur'an:

“What can God gain by your punishment, if ye are grateful and ye believe? Nay, it is God that recognizeth (all good) and knoweth all things” (iv : 147).

Yes, what can God gain by torturing people when He loves to grant them His mercy and forgiveness?

How can we have the patience to fight evil on earth and deprive ourselves as a result thereof of so many pleasures”?

How could the communist whose propagandist in the Islamic East make fun of fasting and other means of self-restraint have withstood against the Nazis in Stalingrad if they had not been trained to endure the vilest hardships which tortured both their souls as well as their bodies. It is strange that these communists approve of self-restraint when it is ordered by the “State”, the concrete authority that can inflict immediate punishment, but start crying against it when it is demanded by God, the Creator of the state and all living creatures.

It is often said that religion embitters the life of those who follow its rules and lets the ghost of sin haunt them. But this does not apply to Islam which mentions forgiveness far more than it speaks of any castigation.

Sin, according to Islam, is neither a ghoul ever haunting people nor an endless darkness shadowing their lives. Adam's great original sin is not a sword unsheathed in the face of humanity, nor does it require any further purification or ransom: *“Then learnt Adam from his Lord words of inspiration and his Lord forgave him”* (ii : 37). Adam's repentance was accepted simply and without any formalities.

Like their father, the children of Adam are not excluded from God's mercy when they commit sin. God knows the limits of their nature and He does not overburden them with what they cannot bear: *“On no soul doth God place a burden greater than it can bear”* (i : 286). The Apostle says, “All the children of Adam are wrong-doers, and the best of all wrong-doers are those who repent”

The verses of the Qur'an which describe God's mercy, forgiveness and repentance are very numerous but we are content to quote the following verse:

“Be quick in the race for forgiveness from your Lord, and for a garden whose width is that (of the whole) of heavens and of the earth prepared for the righteous—those who spend (freely) whether in prosperity or in adversity; who re-

his wife," and when some of the surprised listeners asked the Apostle of God: "Is the person rewarded for satisfying his passions?", the Prophet answered: "Do you not see that if he were to satisfy it in a prohibited manner he would be committing a sin? So if he satisfies it in a lawful manner he will be recompensed" (Muslim).

This is why repression will never originate under the rule of Islam. If young people feel the urge of the sexual instinct there is no evil in that, and they need not regard the sexual instinct as a dirty, repulsive feeling.

What Islam requires of the young people in this respect, is to control their passions without repressing them, to control them willingly and consciously, that is, to suspend their satisfaction until the suitable time. According to Freud, suspension of the performance of the sexual act is not repression. Unlike repression, temporary suspension of the performance of the sexual instinct does not overtax the nerves nor does it lead to complexes and psychological disorders.

This call for controlling the passions is not an arbitrary ordinance intended to deprive people of the pleasures of life, for history bears witness that no nation could safeguard its sovereignty without being able to control its passion or abstain willingly from some permitted pleasures. On the other hand, no nation could withstand international conflicts unless its people were trained to endure hardships and were able to suspend the satisfaction of their desires for hours, days, years as the need of the hour may be.

Hence the wisdom of fasting in Islam. Some libertines, when they talk about fasting, say: "What is this nonsense which aims at torturing the bodies with hunger and thirst and depriving man of food, drinks and the pleasure which he desires to have, and for what purpose? Just to comply with arbitrary orders unmotivated by wisdom or reasonable end!"

To such libertines we should say: "What is man if he does not exercise his power of restraint? How can he help humanity if he cannot abstain, even for a few hours, from satisfying his desires?"

all the natural emotions and does not repress them in our unconscious but it permits the practical performance of such instinctive acts to an extent such as may give a reasonable degree of pleasure without causing any harm or injury to the individual or the community. An individual who is thoroughly absorbed in satisfying his passions brings about an early enervation of his vital energy. Besides, a person who is enslaved by his unruly passions will not be fit for doing anything. All his efforts and thoughts will be devoted to the satisfaction of his desires.

Similarly, the society too suffers a great setback from the exhaustion of the vital energy of its members in one direction alone instead of being used for diverse purposes as originally planned by its Creator, as this leads to the neglect of so many other ends that are no less worthy of realization. It will also lead to the destruction of family ties and to social disintegration. *"Thou wouldst think they were united, but their hearts are divided"* This makes it very easy for others to attack and annihilate them like what happened in France

Subject to the limits that are meant to prevent the individual from inflicting harm upon his ownself, other individuals, the family or society, Islam permits him full enjoyment of the pleasures of life. In fact, Islam frankly calls on people to enjoy the pleasures of life. The Qur'an says: *"Say, who hath forbidden the beautiful gifts of God which He hath produced for His servants, and the things clean and pure which He hath provided for sustenance?"* In another verse the Qur'an says *"And neglect not thy portion of the world"; "Eat of the good things We have provided for you", "Eat and drink but waste not by excess"*

Islam recognizes the sexual instinct so frankly that the Apostle himself said: *"From the pleasures of the world, perfume and woman were endeared to me; and the delight of my eye is prayer".* The sexual instinct is elevated to the rank similar to that of the best perfume on earth, and it is bracketed with prayer which is the best means by which men may come closer to God.

The Apostle said:

"A man is recompensed for the sexual act he performs with

conscious conflict which gives birth to complexes and psychological disorders.

This definition of repression is not invented by the writer. It is the definition given by Freud who spent his life in criticizing religion for repressing people's activities. Freud says in his book "Three Contributions to the Sexual Theory" (p. 82) that "distinction should be made between the unconscious repression and the abstinence from performing the instinctive act – which is a mere suspension of the act".

Now that we have come to understand that repression is synonymous to the feeling that the instinctive act is dirty rather than a temporary suspension of it, let us proceed with our discussion of repression and Islam.

No religion is as frank as Islam in recognizing the natural motives and treating them as clean and healthy. The Holy Qur'an says: *"Fair in the eyes of men is the love of things they covet women and sons, heaped-up hoards of gold and silver, horses branded (for blood and excellence) and (wealth) cattle and well-tilled lands"* (III: 14).

In this verse, the Qur'an names the earthly desires and recognizes them as a matter of fact and states that they are desirable things in the eyes of men, but does not object to these desires as such nor does it disapprove of such feelings.

It is true that Islam does not permit people to give way to such desires or to be dominated or enslaved by them. If everyone becomes a slave to his passions, life will be running in the wrong direction. Humanity aims at development and improvement, it can never achieve such aims as long as it is dominated by its unruly passions which exhaust all the energy and lead it downwards to animalism.

Islam does not allow people to descend to the level of animalism but there is a great difference between this and the unconscious repression which holds that such passions are dirty in themselves and which drives people to abstain from even entertaining such feelings in the name of purification and elevation.

In its treatment of human soul, Islam recognizes, in principle,

ISLAM AND SEXUAL REPRESSION

Western psychologists accuse religion of repressing the vital energy of man and rendering his life quite miserable as a result of the sense of guilt which especially obsesses the religious people and makes them imagine that all their actions are sinful and can only be expiated through abstention from enjoying and pleasures of life. Those psychologists add that Europe lived in the darkness of ignorance as long as it adhered to its religion but once it freed itself from the fetters of religion, its emotions were liberated and accordingly it achieved wonders in the field of production.

Such psychologists often say: Do you want us to return to religion? Do you want to fetter the emotions which, we the progressives, have set free? Do you want to embitter the lives of the youth by incessantly reminding them of what is right and wrong?

Let the Europeans say whatever they like about their religion. Whether we believe it or not makes little difference at present because we are not concerned with religion in general: we are discussing Islam.

Before discussing whether or not Islam represses the vital energy we should define the meaning of repression which has been misunderstood and misapplied by both the "cultured" and the half-educated.

Repression is not the result of abstention from performing the instinctive act. It is the result of believing that the instinctive act is dirty, and of refusing to admit to oneself that such a motive may come to one's mind or engage one's thinking. In this sense, repression becomes an unconscious feeling which may not be cured by performing the instinctive act. He who performs the instinctive act but believes that he is committing a degrading and dirty act is a person who suffers from repression, though he may commit such an act twenty times a day. Every time he commits such an act, there shall ensue a conflict within his psyche between what he has done and what he ought to have done. It is this conscious and un-

It is true we should not be too hard on women by depriving them of the pleasures of life, or of asserting their personal existence. But life does not permit us – both men and women – to have our own ways or to assert our existence in the manner we like.

What would happen if we are selfish enough to enjoy ourselves without any limits? We shall be succeeded by miserable generations whose misery would be the outcome of our selfishness and delinquency. It is not in the interest of women as a sex that future generations may be miserable simply because the women of a particular generation have had excessive pleasure.

Islam cannot be blamed for acting in the interest of all the generations without favouring any one generation to others because it regards humanity as an endless chain of connected generations. But Islam might be blamed were it to prohibit all kinds of pleasures or fight against natural propensities or repress them.

add anything to the capacities of women as such? Or did these add some potentialities while curtailing others?

We ask again Did such experiences add anything to human existence as a whole? Or did these merely add something while curtailing other aspects?

The Western woman has become a good friend to man. She accepts his flirtation and responds to his sexual desires, and she even shares some of his problems but she is no longer a good wife or mother. This is supported by the fact that the rate of divorce in U.S.A. has reached a monstrous degree of 40%. In Europe the rate of divorce is a little lower but keeping mistresses and lovers is a common practice among married people. If the Western woman was a good wife and could settle in family to which she would devote all her care, the rate of divorce in U.S.A. would not be so high, nor would the escape from home be a common practice in Europe. It should also be pointed out that working women do not have the experiences necessary for good mothers. They would not have the time nor the psychological aptitude to meet their obligations as mothers.

On the other hand, apart from pleasure and delight humanity as a whole has almost gained nothing from the free association of the sexes. There is no doubt that neither the few women who have become deputies, ministers or heads of departments, nor the thousands or millions of them who work in factories, stores, public houses or brothels, could solve the problem of the world. Is it possible that a woman cannot play an effective part in the social life except by making speeches in parliament or signing directives in departments? No one can say that a woman does not play a prominent part in society when she brings up her children in the proper way and presents the world with good citizens. A woman may be intoxicated by ovation in parliament or admiration in salons and streets but all these are nothing when compared to the danger of supplying the world with motherless generations who have not experienced the love which neutralises the evil desires in their souls. Such love is only given by mothers who are completely devoted to such a sacred duty.

There is no doubt that the majority of people in these days derive great pleasure from associating with beautiful and elegant women. This is quite true because tasting a number of dishes is more desirable than having to repeat the same dish! But is pleasure the only goal in life? And has any one denied that the wild passion have always been highly desirable? The pleasures of the flesh and the unruly passions are not the discoveries of the western world of the twentieth century. The Greeks, the Romans and the Persian had known such pleasures and were down to their ears in the pleasures of the flesh. But it was the addiction of the said nations to the sensual pleasures that distracted them from their serious pursuits and invariably brought about the end of their rule and supremacy

- Although the West has considerable materialistic potentialities (science, mass production and the mad rush to work) yet its addiction to sensual passion is leading to its partial downfall. But if we do not possess the necessary power because the circumstances of the last two centuries were not in our favour, what benefit do we hope to gain by giving in to our passions in the name of civilization and progress or for fear of being accused of reactionism? If we submit to our unruly passions our circumstances will never improve and we shall always be deteriorating and declining. All those "free thinkers" who advocate the abandonment of traditions are but colonialist stooges. Colonialism understands and encourages such writers and thinkers and knows how much they serve its evil objectives by corrupting the moral and ethics of people and diverting the interests of the youth to the pursuit of pleasures and passions.

We often hear many misguided people say look at women in the Western societies and behold how they have been elevated from mere females to full-fledged women. They have become human creatures playing a role in social life. There is no doubt that women, after taking regular work and associating with the other sex, have had new experiences which could not have been available if they had confined their activities to looking after their homes and children. But let us ask this question: Did such experiences

They return from such picnics so relaxed that they can devote themselves to their studies and work in a way which will bring about an ever-increasing measure of prosperity and production. In this manner, the whole nation will be going ahead.

But those trivial and superficial-minded people who are so enthralled by the Western moral corruption do forget that France could not withstand the first German attack. It was brought to its knees not only for lack of military training and equipment but also because it was a nation without any desire for national pride, a nation which used to wallow in corruption and was exhausted by sensual pleasures. The French people were afraid that the tall buildings of Paris and its houses of pleasure might be destroyed by bombs. Is this what the so-called intellectual want us to do?

As for America, it is sufficient to quote American statistics which shows that 38% of secondary school girls are pregnant. The percentage of pregnancy among university undergraduates is less than that because they are more experienced in using contraceptives.

There is no doubt that getting rid of the burden of sex is a worthy goal. Islam pays great attention to this question because it knows very well that the preoccupation with sex will decrease production and confine people to a world of sex from which they cannot depart. But a worthy goal should be realized through worthy means. It cannot be said that polluting society or permitting teenagers to rush out on one another as animals are worthy means.

If some misguided people wrongly believe that the great American production is an outcome of sexual corruption, let them know that it is a purely materialistic production which may result in man's replacement by robots. As for intellectual and spiritual values, it should not be forgotten that America enslaves negroes and subjects them to the worst treatment ever witnessed by humanity. America supports the cause of colonialism in all parts of the world. It is impossible to separate the spiritual decline represented by submission to animal passions and the spiritual decline manifested in colonialism and slavery – both are related to a kind of decline to which truly civilized nations would not descend.

some people live in licentious luxury which deadens their senses while other live in utter deprivation which drives them to seek and escape from reality, and live in a world of their own invention. Narcotics and liquor may also spread in societies dominated by oppression, tyranny or in societies where freedom of thought is subjected to many restrictions, or where people are obsessed by the struggle for earning a living, or where people suffer from the hateful and monstrous noise of modern machinery.

But this does not imply that such social maladies justify addiction to liquor. Addiction to liquor is a symptom of the malady. It is only logical that the social malady should be treated before prohibiting liquor. That is exactly what Islam did. It wiped out all the maladies and causes which drove people to liquor-addiction, then and only then it prohibited liquor-drinking. Instead of criticizing Islam, the modern western civilization should rather learn how spiritual maladies are treated by economic, social, political, intellectual and physical reorientation.

As for gambling, we need not dwell at great length upon pointing out that only trivial-minded people would approve of it.

Now let us discuss the question of the association of the sexes – which has become the centre of great arguments.

Many superficial-minded people accuse Islam of reactionarism on account of the restrictions it imposed on the association of the sexes. They express great admiration of the French civilization which permits a pair of lovers to hold each other in public places and forget all that is around when they are enraptured in a wonderful kiss. No one would trouble them, even the policeman would stand by to protect them from passers-by. Woe to those who resent such a scene because they themselves will be despised!

Some other express great admiration for the American way of life. There, they say, the people are quite frank with themselves. They admit that sex is a biological necessity. Therefore they recognized this and fostered such necessity. Every lad has a girl friend and every lass has a boy friend. They accompany one another most of the time and go out for picnics where they rid themselves of the persistent sexual burden and respond to the call of sex.

United States Now, the municipal council of each independent unit imposes certain taxes which are collected from the people of the unit and expended on the educational, medical, transport, social services of the same town or village If the revenues are more than the expenditure, the balance will be sent to the authorities of the city or to the state On the other hand, if revenues are less than expenditure the balance will be paid by the state. There is no doubt that this is an excellent administrative system which organises the efforts and does not burden the central government with all the services On the other hand, central authorities cannot understand the requirements of smaller units in the same way as the local authorities do

Our intellectuals express their great admiration for such a system They forget that this very system had been established by Islam thirteen hundred years ago Taxes were collected by the local authorities of each village and were spent on the fulfilment of local needs The balance between revenues and expenditure will be sent to or borrowed from the central Public Treasury

As for the distribution of Az-Zakat, it was previously explained that nothing in Islam provides that it should be distributed to the recipients in cash or in kind only It may be distributed to the poor in the form of educational, medical services or by direct support of those who cannot work owing to old age, weakness or infancy

If we apply the rules of Islam to our present society we shall have to do no more than to establish smaller units which look after their own local affairs within the framework of the regional centres. the state, the Islamic world and all the world

As for gambling, liquor and free association of the sexes – these are prohibited by Islam regardless of the silly attacks of the so called “progressive” pioneers It might be significant to remember that even in France which is wholly addicted to liquor, a lady member of the National Assembly has recently tabled a motion for the prohibition of liquor

Addiction to liquor is a symptom of social or individual malady Liquor and other narcotics are needed only by delinquent societies where the differences among classes are so great that

There is no doubt that usury is not an indispensable economic necessity in modern times. It may be necessary for the capitalist world because capitalists cannot exist without it. Nevertheless, leading Western economists do not approve of usury and warn that it will inevitably lead to the accumulation of wealth in the hands of a few people. The masses will be gradually deprived of wealth and consequently they will be enslaved by the richer people. Western capitalism could supply us with many examples which prove these facts. It is to be remembered that Islam prohibited usury and monopoly, the two pillars of capitalism about one thousand years before the existence of capitalism. Islam was revealed by God Almighty Who can review all generations at one time, and Who knows what evils, economic catastrophes and feuds will be brought about by usury.

Usury may be a humiliating necessity where economy is dependent on foreign aid. But when our Islamic economy is independent and well established, our foreign relations will be based on free mutual reciprocity but not on subjection. In such a case our economy will be guided by Islamic principles which prohibit usury. The rest of the world will then look to us as a developing and progressive force.

As for Az-Zakat, it was previously pointed out that it is not a charity donated to the poor but an ordinance prescribed by God as well as a right entrusted to the state.

In this chapter we shall deal with the accusation brought against Islam on account of the local character of Az-Zakat *i.e.* its distribution in the village where it is collected.

It is to be regretted that many intellectuals will greatly acclaim and welcome any western imported system and treat it as the pinnacle of civilization but when the same system is advocated by Islam it is regarded as a symbol of backwardness and reactionism.

It may be useful to remind such "intellectuals" that the administrative system in U.S.A. is based on absolute decentralisation. The village or town is an independent economic, political and social unit within the general framework of the state as well as the

ISLAM AND REACTIONARISM

It is often alleged by some misguided people that some aspects of the Islamic way of life are no longer acceptable to people not in line with the requirements of modern life. They add that some Islamic traditions were originally laid down for past generations and, therefore, have exhausted their ends and have become reactionary restrictions which obstruct and delay progress

They would frequently ask such questions.

"Do you still insist on prohibiting usury which is an indispensable economic necessity of modern times?"

Do you still insist on collecting Az-Zakat and distributing it in the same town where it is collected? Az-Zakat is a primitive procedure which is incompatible with the modern system of government. Besides, Az-Zakat humiliates the poorer inhabitants of a town or village by making them feel that they are recipients of charity from the richer citizens".

"Do you still insist on prohibiting liquor-drinking, gambling, free association of the sexes, dancing and having mistresses and lovers – all of which are indispensable social necessities which must be adopted as part of the general progress and development?"

It is true that Islam prohibits usury but it is not true that usury is an economic necessity. In modern times there have been two economic systems which do not permit usury. Both Islam and communism, however different they may be in other respects, prohibit usury. Communism managed to find the necessary power for enforcing its doctrines, but Islam has not yet mustered its forces. But the present circumstances indicate that Islam is on the path to power and revival.

When the rule of Islam is established, the economic system will be based on foundations other than usury which will not be an economic necessity. Similarly, communist Russia laid down its economics on a basis which excludes usury.

cient if such tools and appliances should be used in the name of God and for His sake. After all, tools and appliances do not have any religion or homeland, but the way of their use affects all the people on earth. A gun, for example, is an invention which has no religion, colour or homeland but you will not be a Muslim if you use it in committing aggression against others. Islam requires that a gun shall only be used in repulsing aggression or in spreading the word of God throughout the world

The motion picture is a modern invention too. You can be a good Muslim if you use it in portraying clean emotions, noble characters or depicting the conflict among people for the sake of goodness. But you will not be a Muslim when you use it in exhibiting pornography, unruly passions or corrupted people wallowing in all kinds of vice – moral, intellectual or spiritual. Such motion pictures are bad and trivial not only because they excite the lower instincts of man but because they also represent life as cheap and trivial existence restricted to trivial and cheap ends which can never be a proper spiritual food for humanity.

The Islamic faith has never opposed the adoption of scientific inventions achieved by humanity at large. Muslims should make use of all good scientific achievements. The Prophet says, "*The study of science is an ordinance*". It is needless to say that the study of science, as used above, includes all kinds of knowledge. The Prophet called on people to study all branches of knowledge everywhere.

In conclusion it will be said that Islam does not oppose civilization as long as it serves humanity. But if a civilization consists of alcoholic liquor-drinking, gambling, moral prostitution, colonialism and enslaving people under different names, Islam will fight against such so-called civilization and will do its best to protect humanity from succumbing to its temptations.

from animality to the loftier spheres of humanity, but they also became guides who directed humanity to the path of God. This is a clear illustration of Islam's miraculous ability to civilize people and refine souls.

There is no doubt that the refinement of the soul is in itself a noble end worthy of human aspiration and striving, it is one of the ultimate goals of civilization. But Islam was not contented with mere refinement. It always adopted all the manifestations of civilization which capture popular interest nowadays and which are regarded by some as the core of life. Islam patronized and fostered the civilizations were not contrary to monotheism and did not divert people from doing good actions.

Islam also patronized and fostered the Greek scientific heritage including medicine, astrology, mathematics, physics, chemistry and philosophy. Islam continued to add new scientific achievements which bear witness that Muslims were deeply and seriously interested in scientific research. It was on the cream of the Islamic scientific achievements of Andalusia that the European Renaissance and its modern scientific inventions were based.

Now, when did Islam oppose a civilization which serves humanity?

What is Islam's attitude towards the Western civilization of today?

The attitude of Islam towards the present western civilization is the same as that it manifested towards every past civilization. Islam accepts all the goodness that such civilization can yield but at the same time it rejects their evils. Islam has never advocated any policy of scientific or materialistic isolationism. It does not fight against other civilizations for personal or racial consideration because it believes in the unity of humanity and the closeness of the relationship among people of different races and inclinations.

It should be known that the Islamic cause does not oppose modern inventions nor do Muslims require that the appliances and tools should bear the inscription: *"In the name of God, the Beneficent, the Merciful"* before they agree to use such tools and appliances at their homes, factories and farms etc. It is quite suffi-

ter between them and the local peasants. Thus I came across the "educated" Englishman.

At the very outset I told him frankly that we, Egyptians, hated them and would continue hating them so long as they continue committing aggression in any part of the East. I told him that we also hated their allies, the Americans and others, for their unjust attitude towards Egypt, Palestine etc. Taken aback he looked at me for a while and then said:

"Are you a communist?"

I told him that I was not a communist but a Muslim who believed that Islam had a far superior civilization to their capitalist civilization as well as the communist one and that Islam was the most excellent system yet tried by mankind as it embraced the whole of man's life and struck a reasonable balance between different aspects of his existence

Thus we continued talking together for about three hours at the end of which he said: "Maybe that what you tell me about Islam is correct but I for one would not deprive myself of the fruits of the modern civilization. I like travelling in planes and enjoy listening to the charming music on the radio. I would not like to forego all these pleasures"

Deeply surprised at this answer I said, "But who forbids you all these pleasures?"

"Doesn't accepting Islam mean to go back to the age of barbarism and life in tents?"

It is strange indeed that doubts such as these are continually cast against Islam although there is no reasonable basis for their existence as those who have gone through the history of this religion shall bear witness. Never even for a single moment did Islam stand in the way of civilization and progress

Islam was revealed to a people composed mostly of bedouins who were so rough and cruel-hearted that the Qur'an said of them: *"The bedouins are more hypocritical and Godless"*

One of the great miracles of Islam is that it succeeded in changing such rough and coarse bedouins into a nation of human beings. Not only were they guided to the right path and elevated

Islam In Regard With Civilization, Reactionarism, Sexual Represion & Freedom

Muhammad QUTB*

ISLAM AND CIVILIZATION

"Do you want us to go back to the age when people lived in tents – a thousand years ago? Islam was all right for those savage and uncouth bedouins of the desert, for it was simple enough to appeal to and attract them. But will a civilization based on the concept of God be of any use in the world of today, the age of supersonic planes, hydrogen bombs and movie cinemas. It cannot keep up pace with the advanced civilization of today, for it is static and, therefore, we have no other course but to shake it off if we are to become truly civilized and advanced like the rest of the world".

I was reminded of the doubts such as mentioned above when some time back I came across an "educated" Englishman who had been for the last two years stationed in Egypt. He was a member of a group of U.N.O. experts that had been sent to Egypt to help the Egyptian Government raise the 'standard of living of the Egyptian peasants. But as despite all their "love" for the people of this region they did not know or care to learn their language, the Egyptian Government assigned me the task to act as an interpre-

*A great & learned Scholar of Islam

Radio Surabaya to rally the Muslims to Shahadah? And were not the fightings were mostly done by the «Mudjahidin», the «Hizbullah» and the «Sabilullah»? But when victory achieved, Islam was banned! All with the help and approval of the so-called modernist Muslim «leaders» of Jakarta! What a shameful farce or rather betrayal it was! And now, 25 years later, a Roman Catholic butcher, «Benny the Murderer» as the Dutch *VU-MAGAZINE* (10), has called him, has been appointed the «supreme commander» of Javanese/indonesian army with half-a-million non-descript mercenary soldiers to suppress Islam! That means one gun-man to suppress 150 Muslims! Will «Benny the Murderer» and his ragtag army succeed to do what the Japanese Imperial Army had fa-

iled to do in 35 years? Japanese Imperial Army was the army that had destroyed the entire American Pacific Fleet in several hours in Pearl Harbor! Characteristically, when all the so-called *Ulama* in Java had capitulated to the Javanese/indonesian neo-colonial pagan state, and all the Jakarta Muslim modernist leaders had followed suit, it was *again* Muslim Aceh that had put up a stop sign against the Javanese *munafiqeen* and *kuffar* to desist in their futile attempt to destroy Islam in the region! If 385 years of history has anything to teach anyone, we can dismiss and forget «Benny the Murderer» and his crony Suharto and all their Western imperialist masters, and get on with our movement to re-establish the Islamic State in our own countries! Insha Allah!

(1) M.C Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Indiana University Press, Bloomington, 1981, p 136

(2) Tengku Hasan M. di Tiro, *The Legal Status of Aceh Sumatra under International Law*, Kuta Radja, 1980, p 3

(3) M.C Ricklefs, *Ibid*, p 137

(4) M.C Ricklefs, *Ibid*, p 137

(5) C Snouck Huurgronje, *De Atjeher*

(6) Anthony Reid, *The Blood of the*

People Revolution and the end of Traditional Rule in Northern Sumatra, Oxford University Press, 1979, p 288

(7) H A M K Amrullah, *Kenang-Kenangan Hidup*, Kuala Lumpur, 1966, p 205

(8) H A M K Amrullah, *Ibid*, p 207

(9) Anthony Reid, *Ibid*, p 113

(10) November 10, 1983 Also HAAGSE POST, January 14, 1984

press on him on the futility of his efforts, the young *aim* said. *It is not resistance which is futile; it is the attack which is futile. The aggressors are not certain of martyrdom, but there is no doubt that those who resist die as martyrs* »(8)

The dénouement was not long to come. The Japanese attacked on November 10, 1942, and the mosque of the village of Tjot Plieng where Tengku Abdul Djilil made his headquarters was turned to ashes with he himself and about 100 companions achieved martyrdom «*Acheh had gained another martyr and hero, it could look these kafir rulers in the eyes with the same confidence it had the Dutch* »(9)

Thus, the Japanese found out like the Dutch before them that Acheh was an Islamic stronghold where the Islamic way of life must be respected, even by the victorious Japanese Imperial Army. This was the incident that had forced the Japanese empire to pay a special attention to Islam and on the basis of which the Japanese Islamic policy was based. Like the Dutch before them, the Japanese was stopped in Acheh by the forces of Islam. Unlike the Dutch, the Japanese empire was short lived, only 35 years, but the intensity of its oppression maybe many times over. In any case, however, what had the Dutch accomplished against Islam in 35 centuries? Nothing very much! These two very important episodes in Islamic history in Southeast Asia, in fact calamitous episodes, are very

significant they demonstrated the strength of Islam in the region and the great future it may hold for the *Ummah* with Acheh Sumatra as the veritable stronghold

JAVANESE/INDONESIAN PERIOD 1949-1984

One of the characteristic sign of the strength of a faith had always been that people turned to it automatically at times of great stress or calamity. This universal yardstick can also be applied to the various episodes of this region's history from Dutch colonialism, to Japanese colonialism, down to Javanese/Indonesian neo-colonialism. At every crisis point, the overwhelming majority of the peoples of this vast region had always turned to Islam!

It is still probably fresh in the memories of many how Islam became the rallying cries all over the Malay Archipelago again during the uncertainties immediately following Japanese defeat and before the Dutch returned to claim their former colonies. Was not the proclamation of Javanese/Indonesian «Independence» was done under the echo of *Allahu Akbar* and the ensuing fightings against the British and Dutch occupation forces were done under the stirring commands of *Allahu Akbar*? Was not Bung Tomo, the resistance leader in Surabaya who fought against British General Christison literally gave his command with the cries of *Allahu Akbar* over

«Majlis Shura Muslimi Indonesia» better known later by its acronym, MASHUMI. In Aceh it was the «Majlis Agama Islam Untuk Bantuan Kemakmuran Asia Timur Raya» or MAIBKATRA. Volunteer army corps were formed everywhere under the name of «Hizbullah» and (Sabilullah) and «Mudjahidin» armed and trained by the Japanese. The Japanese had made themselves more acceptable because they were fighting against the Western powers -the traditional enemies of the Muslim peoples everywhere. However, the hypocrisy of the Japanese making use of the name of Islam for their own un-Islamic goals could not always be camouflaged successfully in the face of such a wide-gap between intentions and pretensions. There was no effective synchronization between Japanese words and their deeds. Between Japanese protestation of brotherly love towards the Muslims with their often arrogant and disrespectful behavior towards the people. As is well-known to those who had lived under Japanese occupation, the outward appearance of Japanese courtesy and seeming fairness are only skin-deep: they camouflaged extreme cruelty and at times plain barbarity of the Japanese soldiery against the people.

It remains to be seen, however, that out of all Muslim countries and territories that had fallen under their iron grips, the Japanese mighty imperial army was to face Muslims' direct challenge only in Aceh

Sumatra. When the Japanese regime and soldiers behaved unbecomingly towards the Muslims of Aceh, the people's reaction was swift to come unlike anywhere else in Indonesia. Acehese society demands that Islamic decorum must be honored in Aceh by anyone who came there, be he a European or a Japanese or who are you. Even the Dutch followed this comportment. Many Japanese soldiers, however, were poorly instructed about this important matter when they were sent to Aceh. As a result they behaved badly by Acehese standard. To the Acehese many Japanese «appeared to have no idea of courtesy, to be uncivilized, to bath in the nude (in public), to behave altogether like monkeys» (7). The first year they were in Aceh, the Japanese got the first taste of Acehese reaction. A group of Acehese «hizbullah» rebelled against their Japanese instructors for inhuman behavior. A young Acehese *Alim* questioned the Japanese exploitation of the name of Islam and declared his opposition against such sacrilege. He was Tengku Abdul Djalil, 33. The Japanese military occupation authorities on their part, sensing the catastrophic consequences of such confrontation to their «Islamic» pretension that could unravel all their carefully webbed war efforts, reacted carefully to avoid confrontation by sending endless streams of intermediaries to try to persuade Tengku Abdul Djalil to cooperate. To one of those intermediaries who tried to im-

and depoliticized, ritualized only, Islam. It was the combination of these groups that had helped produce the present secular regime on the island of Java to which the Dutch relinquished their illegal and alleged «sovereignty» over these vast Muslim homelands on December 27, 1949

JAPANESE PERIOD

From April, 1942, to April, 1946, the Dutch East Indies fell to the Japanese who suddenly found themselves for the first time in their history, ruling over 100 million Muslims. Naturally the Japanese were not really prepared for it. They had no clear-cut Islamic policy and in the midst of war, there was no time to formulate one. The Japanese military authorities, therefore, had to improvise a policy based only on their daily experience. There was no doubt about the Japanese intention to annihilate all local cultures and to replace them with Japanese Shintoism centred on the deification of the emperor of Japan. People were forced to bow their heads facing East (*Keirei*) to honor the Japanese deities as part of compulsory item at all public gatherings and ceremonies. The Japanese were outraged to find out that many Muslims refused to bow their heads to the East in honor of Japanese deities as that seemed so dramatically incongruous with their habits of bowing towards

the West in the direction of the *Qiblah*

Soon the Japanese militansts became aware of the power of Islam among the peoples of the Malay Archipelago. The Japanese had broken the administrative unity of the Dutch East Indies to suit their own imperialistic schemes of things. Thus Aceh Sumatra was administratively separated from Java and was administered together with Malaya and Singapore. Java was put under one military command and so was each of the big islands of Borneo, the Celebes and the groups of smaller islands of the Moluccas. This was better for the respective peoples. As the war entered into more critical stages by the day and the Japanese need to mobilize the population to help their war efforts became more pressing, they discovered on their own in every island, Java not excluded, the formidable influence of Islam among the population that the Japanese decided to mobilize the people in the name of Islam to produce the best result. This was a surprise finding to the Japanese -After what the Dutch had done against Islam during these last 343 years! The spirit of Islam was not only still alive but found to be the only common denominator among the then almost 120 million people! So in their hour of desperation, even the heathen Japanese decided to go «Islamic» in Indonesia! An Islamic Council was established in every island. In Java it was the

the war in Aceh had been fought and managed by the soldiers, uncultured men of swords by Western own standard and they had failed, causing one national humiliation after another. The professor's involvement represents bringing in the struggle the last symbolic ounce of a united national efforts to overcome the Achehnese and to justify all the atrocities that has to be committed in the name of defending Dutch national honor. The professor would complement the priests --*soldaten dominee*-- marvelously who were already enlisted for a long time. Holland was in fact mobilizing all its moral and cultural assets available to help the soldiery win the battle against the Achehnese Muslims. What Huurgronje really and finally brought in to the party was a bag of tricks on how to subvert the Muslims and Islam. Thus Dutch/Western colonialism was not just a matter of dollars and cents, or just a matter of commerce and industry; it was above all the question of achieving the primacy for Western civilization over unyielding Islamic civilization the world over.

The failure of Huurgronje's policy in Aceh, however, did not send Huurgronje-ism into the dustbin of history. Huurgronje had identified Islam as the main danger to the Dutch power in the East Indies. While nothing could be done to shake the power of Islam in Aceh, preventive action must be taken in all parts of the Dutch East Indies

to prevent re-emergence of Islamic militancy. Islam must be ~~depoliticized~~ and controlled. Its manifestation must be reduced to rituals. Long terms educational program towards that end must be instituted under the supervision of the Ministry of Education. Contact with the Muslim *Ummah* outside Dutch colonial empire must be made impossible. Freedom of Islamic education should be made out of question. Secularism should be encouraged by all possible means. Thus, although Huurgronje failed totally in Aceh, he was given the opportunity to create an «Islamic policy» for the Dutch East Indies as a whole - a job that made him busy all his life time.

It was a historical fact that the Dutch attempt to destroy Islam in Indonesia was stopped in Aceh - the cradle of Islam in Southeast Asia. This means that 343 years of direct Dutch colonialism in the Malay Archipelago that began in 1599 and ended in 1942 has not been able to destroy the position of Islam in the heartland of Aceh, even after massive use of force and naked military power. This should demonstrate the resiliency of Islam in Aceh Sumatra and to a lesser degree in all parts of the Malay Archipelago.

In the other parts of the Dutch East Indies or (Indonesia) however, Huurgronje's policy showed some success, in the forms of some conversions to Christianity or atheism, in the form of spreading secularism.

Huurgronje even joined in Dutch military operations against the Aceh-nese. These were activities that were not usually associated with scholars in those days. Huurgronje was convinced that the Aceh-nese people's strong Islamic political culture was responsible for making them feel vastly superior to the Dutch and more so to the Dutch Javanese mercenaries. Aceh-nese would continue to resist as long as they possessed this «superiority complex», he said. Therefore they must be hit so hard to destroy that feeling. In his own words, «*de Atjehers gevoelig te slaan en zo hun superioriteitswaan te ontnemen*» («*Acehnese must be hurt so painfully in order to destroy his superiority complex*»)(5)

But did Huurgronje's tricks really work? They did not. The war went on and on, before and after Huurgronje had come and gone from Aceh. He produced a great deal of hot air and much more nonsense. Those Aceh-nese who had been given «Dr.» Huurgronje's prescribed treatment- that was being tortured nearly to death- instead of weakening, they became even stronger in their determination to oppose the colonialists and became ever more eager to seek martyrdom! Historians are agreed on the total failure of the Dutch to put an end to the resistance of the muslims of Aceh against Dutch colonialism. This means also the bankruptcy of Huurgronje's Islamic stratagem. As Anthony Reid had concluded, «*They*

(the Dutch) were never able to withdraw completely from the disastrous imbroglio they drew upon themselves until the Japanese relieved them of it seventy years later. For three decades the war ebbed and flowed, with the Aceh-nese showing ever-increasing skill in guerilla warfare under the guidance of ULAMA committed to holy war»(6)

But Snouck Huurgronje's episode has proved one very important point for us: it shed a blinding light on the deepest Dutch/Western motivation in the confrontation that has been going on in Southeast Asia from 1599 as fundamentally a conflict where no hold was barred between the predatory Western Christian civilization and the Islamic civilization. Huurgronje was the last resort, after the Dutch realized that force and intimidation had failed to be useful and effective against the Aceh-nese Muslims. Islam has come to be identified as the source of Aceh-nese strength. Huurgronje was an expert on Islam. Why not try him then? It was in a sense a desperate man's resort to quackery after he lost all confidence in modern medicine. But there was more to it. Huurgronje represented a certain intellectual tradition, as a professor he belonged to a certain prestige-bearer class in Dutch/Western culture. He had a certain important constituents in the country that must also be brought in to share the limelight in the country's policy-making, especially when the established policy had become the target of criticisms. Up to that time,

Reporting about this war in August, 1905, a correspondent of the *HARPER'S MAGAZINE* wrote under the headline:

«ONE HUNDRED YEARS WAR OF TODAY»

«There (in Acheh) the Dutch seriously took in hand what they are pleased to call a war of conquest, which is still going on, and which may continue for generations to come. General after general was sent out, and came home defeated and disgraced, still the Dutch army made little or no headway against their stubborn and relentless foe

«The Achehnese swore to resist the Dutch usurpations, and consequently year after year, campaign succeeds campaign with an increasingly heavy levy of life and treasures on little Holland and its colonies in the East

«It is worthy of remark that the Dutch soldiers who have been captured speak well of the Achehnese. They are neither tortured nor ill-treated, and are usually sent back under escort to their own camps.

«Conquered and yet unconquerable, animated by religious zeal and patriotic fervor, the Mohammedan Malays, who have fought Holland for a generation and other Europeans for centuries, and have never yet bowed their necks to a foreign yoke, prefer to face extermination rather than su-

bmit to foreign rule. No sooner has one Achm chieftain been killed or captured than another rises to take his place.»

This continuing military stalemate finally brought the mercenary orientalist, the precursor of the present day «anti-insurgency sociologists», Christiaan Snouck Hurgronje, to Dutch high command that he had the secret on how to defeat the Achehnese in war. Where dozens of generals had failed and many more had lost their lives, this audacious scholar claimed to know better. He identified the enemy as Islam and the target to hit first should be the *ULAMA*, the leaders of Islam in Achehnese society. His fluency in Arabic and Achehnese helped him in perpetrating his diabolical schemes. Pretending to be a Muslim, under the pseudo-name of Hadji Abdul Gaffar, he met unsuspected Achehnese *ULAMA* and spread schism among them before he was unmasked. He advocated extremely cruel treatment for the Achehnese as a means to destroy their self-confidence and self-respect that Hurgronje might be considered to be the father of the present widespread torturers' culture. On account of that he had great appeal to military butchers like generals Van Daalen and Van Heutz who ruled supreme in Dutch occupied territory of Acheh. Hurgronje provided rationalization for otherwise indefensible behavior of these cruel military men.

The attack was repulsed with great slaughter The Dutch general was killed, and his army put to disastrous flight. It appears, indeed, to have been literally decimated.»

A historian had keenly noted *«The colonial advance had now encountered its wealthiest most determined, most organized, best armed and most fiercely independent opponent.»*(3)

For the Dutch, their defeat assumed the proportion of a national crisis, a self-inflicted humiliation that cannot be erased except by a second invasion of Aceh that would have to be undertaken, cost what may And that was what happened On December 25, 1873, on Christmas Day -imagine someone could think of starting a war on Christmas Day! -the Dutch invaded Aceh for the second time with even bigger force, under command of general Van Swieten, a Dutch war hero, especially recalled from retirement to lead the invasion because the Dutch could not afford another humiliation General Van Swieten managed to land in Aceh but he had never managed to conquer the country. After years of warfare he retired from military service and he caused a major political scandal in Holland for organizing a political campaign to end the war against Aceh on the ground of his own experience He stated his conviction as an army general who had even been eulogized as

the «conqueror of Aceh» that it was impossible to defeat the Achéhese in war! The sensible thin for Holland to do was to arrange for an armistice and to recognize Aceh as an independent State again The war was a mistake, he said Holland can destroy itself to keep fighting the Achéhese. Van Swieten's admonition was not listened to by the Dutch regime and consequently the war dragged on for the first time in the history of its colonialism Holland was unable to conquer a people!

As this war concerned me and my family history, I prefer to take others' words in describing it. As Ricklefs stated *«The Aceh War was a long and bitter struggle. As the Dutch advanced, bombarding and burning villages, the population fled to the hills and maintained their resistance. In 1881 the Dutch declared the war to be over, one of the most fanciful pronouncements of colonialism the guerilla resistance came to be dominated by religious leaders, the ULAMA, among whom the most famous was tengku tjhik di tiro (1836-1891) and the resistance assumed the nature of a Holy War of Muslims against unbelievers. The Dutch found that they had won nothing except what was permanently occupied by their garrisons The costs of this were so great that in 1884-5 a retrenchment was ordered, and much of the countryside relased to Achéhese control »*(4)

on March 26, 1873, after they had failed in their first attempt against it in 1599, that was 274 years earlier. They thought they were strong enough to do it now, after having prepared themselves to do it for so long and also after having conquered all other Islamic states in the entire region. To the Dutch, Aceh must have looked like the last Islamic stumbling block towards their cherished goal of creating a Christian *Pax neerlandica* in Southeast Asia. The Dutch had prepared for a long time for this move against Aceh to finish Islam off as a power in the region, like the Spaniards had done it in the Philippines and Andalusia. The Dutch churches were already strongly behind the colonialist regime. To assure their success against Aceh the Dutch had not neglected anything: they even consulted with the British - sometime rival - and got the latter's understanding of rather permission to move against Aceh by signing the so-called Sumatra Treaty of '87' with the British, in which the Dutch were given "free hands" to act against the State of Aceh. It should be noted that the Western imperialist powers had never acted alone but always consulted with one another in Southeast Asia, a mode of operation that is still true even today.

However, as the future events will testify, nothing the Dutch did would have been enough to prepare them to face what was to come because essentially they were facing a power

beyond their control, a force beyond the grasp of their wildest imagination: the power of Islam. It took Snouck Hurgronje, almost half a century later, to decipher it for them. To make a long story short, the Dutch landed 10,000 European troops, on the beach of Bandar Aceh, under command of general Kohler, on April 5, 1873. They were immediately met by the Acehese Muslim Army at the Battle of Bandar Aceh where on April 23, the Dutch invaders were totally wiped out and their supreme commander, general Kohler, was himself executed on the spot as a war criminal by the Acehese victorious army. The London *TIMES* on its issue of April 22, '873, gave a long report about the Battle of Bandar Aceh that said in part: *"A remarkable incident in modern colonial history is reported from the East Indian Archipelago. A considerable force of Europeans has been defeated and held in check by the army of a native State: the State of Aceh. The Acehese have gained a decisive victory: their enemy is not only defeated, but compelled to withdraw."*

THE NEW YORK TIMES, on May 6th, 1873, wrote

"A sanguinary battle has taken place in Aceh, a native kingdom occupying the Northern portion of the island of Sumatra. The Dutch delivered a general assault and now we have details of the result."

tain of a ship in Dutch fleet that had come to Aceh in July, 1599, under the overall command of his brother, Admiral Frederik de Houtman. They were both involved in a conspiracy against the Islamic State of Aceh. While Cornelis de Houtman got death sentence, his brother and 29 other Dutchmen received jail sentences. One year later, however, Frederik de Houtman and his cohorts were nevertheless pardoned by the Sultan of Aceh as a diplomatic gesture of goodwill to the new Dutch government of Prince Maurits who initiated friendly relation with Aceh. That ended the first test of strength between Holland and Aceh that did not happen again until 273 years later when the Dutch invaded Aceh in 1873, and they would still be ignominiously defeated.

But from 1600s on the Dutch bypassed Aceh Sumatra completely and went instead to Java, Borneo, the Celebes and the Moluccas for land grabbings. One by one the Dutch subdued the Islamic states of Banten, Demak and Mataram on the island of Java, Bandjar on the island of Borneo, Bonè on the island of Celebes; and Ternaté in the Moluccas. After all other Islamic states in the region had been subjugated the Dutch thought they were ready to face up to Aceh. As a historian had noted, «*Acheh was too powerful and wealthy for the Dutch to allow to continue as an independent state.*»(1)

On March 26, 1873, the Dutch presented their five points Ultimatum to the Islamic State of Aceh Sumatra with a curt warning to accept it or else. The most remarkable among the five points demanded were two outstanding items: changing the Islamic flag of Crescent and Star with Dutch tricolor, and renouncing allegiance to the Islamic Khalifate since Aceh had always considered itself as an inseparable part of the Universal Islamic State, then centred in Turkey. The other three points of the Ultimatum were the cynical demand to «stop slave-trading» an obvious attempt to give a humanitarian gloss to their aggression, to give to Holland all territories in Sumatra, and after all that to surrender the country to the Dutch «without resistance». The Islamic State of Aceh gave a resounding «NO» to the Dutch outrageous demands. The most important passages of the reply said: «*The Islamic State of Aceh had always been an inseparable part of the Universal Islamic State and always acknowledging the suzerainty of the Islamic Khalifate. To ask us to renounce loyalty to the Islamic Khalifate and to swear loyalty to the king of Holland is tantamount to asking us to renounce our Religion. For our Religion and our Flag every Achehnese will shed the last drops of his blood.*»(2)

The Dutch immediately declared war upon the Islamic State of Aceh.

1/1/77
39/12/76

385 YEARS OF CONFRONTATION BETWEEN ISLAM AND «KUFR» IN INDONESIA: 1599-1984

Tengku Hasan M. di TIRO*

There are certain lessons to be gained in viewing the present conflict between Islam and *kufr* in Indonesia in its entirety from the moment of its onset during early 16th century to the present because it has indeed been one long sustained confrontation: there has never been a real peace, only armistices, temporary cessations of hostilities with war and the use of force against Islam and the Muslims always lurking in the background. By the time the first contact was made with the Europeans, all Southeast Asia, the present Indonesia, Philippines, Malaysia, Singapore and Brunei- were already Islamic countries under various Islamic States. Even the remotest corners of Southeast Asia, the Moluccas archipelago, got their name from Arabic word *Muluks*, denoting to Islamic kingdoms that dominated the region.

Islam had come first to Aceh, Sumatra, where an Islamic State was established from 800 AD. It was from Aceh that Islam was peacefully propagated throughout Southeast Asia until the entire Malay World became Islamic. By the time of the arrival of assorted Western colonialists to the region, Southeast Asia had become firmly Islamic culturally and politically. At that time, the power of the Muslims in the region was not to be trifled with. It was no coincidence that Magellan had found his death in Mactan, near Cebu, in the Philippines, in 1521, just as Cornelis de Houtman had found his death in Aceh, September 11, 1599, for violating the law of the lands. But, still, the exercise of the Islamic power was always just and restraint, as indeed demonstrated in the Houtman brothers' case. Cornelis de Houtman was the cap-

*Dr. Tengku Hasan M. di Tiro President, National Liberation Front
Aceh Sumatra

correctement le moindre poème, qui condamnent leur histoire qu'ils ne connaissent pas, mais qui sont séduits de manière inconditionnelle par tout ce qui provient d'Europe.

Le résultat en est qu'on a formé un homme d'abord étranger à sa religion, à sa culture, à son histoire et à son passé, et qui ensuite a pris en horreur tout cela, étant persuadé que lui-même est inférieur à l'Européen. Lorsqu'une telle idée se développa en lui, il mit tous ses efforts et ses aspirations à se nier soi-même, à supprimer tout lien avec ce qui le concerne, et à se rendre semblable, par tous les moyens possibles, à l'homme qui ne souffre pas de telles humiliations, c'est-à-dire à l'Européen, afin de pouvoir dire: grâce à Dieu, je ne suis pas oriental, je suis parvenu à me moderniser jusqu'au niveau de l'Européen.

Et pendant que le non-Européen se réjouit d'être devenu moderne, le capitaliste et le bourgeois rient du fond du cœur de ce qu'il soit devenu son consommateur!

C'est pour cela qu'ils ont formé des intellectuels indigènes. Ceux-ci n'ont l'audace, ni de choisir, ni de discerner, ni de décider. Lui-même ne comprend absolument pas ce qu'il est

Dans ces sociétés sont apparus des hommes, à ce point falots que s'ils prennent une boisson et que nous leur demandions si elle est bonne, s'ils écoutent de la musique et que nous leur demandions si elle est belle, si les vêtements dont ils s'habillent leur plaisent, ils n'auront pas le courage de dire «Cette boisson est bonne, cette musique est belle ces vêtements me plaisent». Car ce n'est plus lui qui choisit.

Il faut lui dire qu'on aime bien ces vêtements pour que ceux-ci lui plaisent. Lui dit-on que cette espèce de poison, en rien conforme à ses propres goûts, fait les délices de l'Européen d'aujourd'hui, il se met à en boire. Il n'a pas le courage de dire qu'il ne lui plaît pas, qu'il ne l'aime pas. Si en Amérique ou en Europe l'on joue de la musique de jazz en présence de gens qui l'ont en horreur, ceux-ci se mettent à chahuter, alors que dans les pays d'Orient; pas un seul musulman n'aura le courage de dire que le jazz est laid, qu'il ne l'aime pas. Pourquoi? Parce qu'on ne lui a pas même laissé suffisamment d'humanité pour avoir le courage de choisir lui-même les couleurs de ses vêtements, ou d'approuver lui-même le goût du vin et du sirop. Selon le mot de Fanon pour que les sociétés non européennes imitent l'Europe jusqu'à la singer, il faut prouver au non-Européen qu'il ne possède pas une personnalité égale à l'homme occidental. Il faut dénigrer son histoire, sa culture, sa religion, son art. Il faut qu'il devienne étranger à tout cela. Et l'on constate que c'est ce qui s'est passé. Ils ont fabriqué des hommes qui méprisent leur culture qu'ils ne connaissent pas, qui dénigrent l'Islam qu'ils ne connaissent pas, qui insultent la poésie tout en étant incapable de lire

ceux-ci n'est pas forcément civilisé. Mais on nous a fait comprendre que ce sont ces choses qui apportent la civilisation!

Et nous, nous avons rejeté au loin, avec passion, tout ce qui nous appartenait, même notre personnalité sociale, notre morale et notre spiritualité. A la suite de quoi, nous sommes devenus des êtres assoiffés de tout ce que l'Européen nous présente: «La modernisation, c'est ça!».

Alors est apparu un homme privé de tout passé, étranger à son histoire, étranger à sa religion, étranger tout ce que sa race, son histoire et ses ancêtres avaient construit en ce monde, étranger à ses propres qualités humaines: un homme de seconde main. Un homme dont on a changé la consommation, mais dont la pensée n'est pas seulement changée. Ses antiques conceptions, ses valeurs esthétiques et spirituelles passées, il n'en a rien gardé, il s'en est vidé.

Selon le mot de Jean-Paul Sartre, dans ses sociétés, on a formé des assimilés, c'est-à-dire des pseudo-intellectuels, des pseudo-universitaires, non de véritables intellectuels. L'intellectuel est quelqu'un qui connaît sa société, qui connaît les souffrances de celle-ci, qui peut déterminer son destin, qui sait ce qu'était son passé, ce qu'est sa spiritualité. C'est quelqu'un qui choisit lui-même. Les gens ont les yeux rivés sur ces pseudo-intellectuels. Ces pseudo-intellectuels des sociétés non européennes, qui qui donc étaient-ils? C'étaient des courtiers entre le détenteur des marchandises et les gens destinés à être transformés en consommateurs de ces mêmes marchandises. Un intermédiaire qui comprenne la langue de l'Européen et celle des gens, qui apprenne à l'Européen comment faire, comment trouver «la voie vers la cité du colonialisme et de l'exploitation».

Comment ces intellectuels ont-ils été fabriqués? Jean-Paul Sartre, dans la préface de l'un de ses livres, écrit ceci: «Nous faisons venir pendant quelques mois, un certain nombre de jeunes Africains et Asiatiques, à Amsterdam, à Paris ou à Londres... Nous les proménions, leur changions vêtements et parures, leur apprenions le code de politesse et l'étiquette sociale, leur enseignions aussi une langue bâtarde mi-argotique, bref, nous les vidions de leur propre contenu culturel, puis nous les renvoyions vers leur pays. Ce n'étaient plus des hommes qui pouvaient parler d'eux-mêmes: ils n'étaient plus que nos portes-voix. Nous leur passions des slogans d'humanité et d'égalité, ensuite ils ouvraient la bouche, en Afrique et en Asie, pour doubler et renforcer nos voix: «.....ité,.....ité!»

C'est eux qui parvinrent à convaincre le peuple qu'il faut mettre le fanatisme de côté, rejeter la religion, s'affranchir de sa culture traditionnelle qui l'a mis en retard par rapport aux sociétés européennes modernes, et qu'il faut devenir européen de la tête aux pieds

Peut-on devenir européen par exportation? La civilisation est-elle donc une marchandise que l'on puisse exporter ici et importer là-bas? Non, mais la modernisation, elle, n'est autre que l'ensemble des produits nouveaux que l'on peut introduire dans une société en l'espace d'un an, de deux ans, ou de cinq ans. Il est possible de moderniser complètement une société en l'espace de quelques années, tout comme il est possible de moderniser complètement un individu en l'espace d'un jour, et de le rendre même plus moderne qu'un européen: changez sa consommation, il deviendra moderne. C'est cela même qu'ils voulaient.

Mais il n'est pas aussi simple de civiliser une société. La civilisation et la culture ne consistent pas en outils et en produits fabriqués en Europe. Tout un chacun qui possède

Puis on a vu apparaître une culture nouvelle fondée sur «la supériorité de l'Occident» et «la supériorité de la civilisation et de l'homme occidental». On a fait croire au monde et à nous-mêmes que l'Européen a des capacités rationnelles et techniques très poussées, alors que chez l'Oriental ce sont les dispositions sentimentales et mystiques qui sont plus marquées, et que le Noir est juste bon pour danser, jouer, faire de la musique, de la peinture et de la sculpture. Par conséquent, le monde a été divisé en une race capable de penser -seulement l'Européen, depuis la Grèce antique jusqu'au monde contemporain-, une race capable seulement de sensibilité et de poésie -l'Oriental, une race qui n'a que des sentiments mystiques et ésotériques- et le Noir, capable de bien chanter et de bien jouer du jazz.

Ensuite, cette même théorie qui a été proclamée à la face du monde comme infrastructure idéologique pour moderniser les sociétés non européennes, est devenue l'infrastructure mentale des intellectuels non européens. On a alors entrepris, dans les sociétés non européennes, cent ans de querelle dite des «modernes et des anciens», querelle qui était et est la plus stupide de toutes celles que l'humanité a connues. «Moderne» dans quoi? dans la consommation, non dans la pensée. «Ancien» dans quoi? dans la forme de consommation

Il était naturel que la guerre se terminât au profit des modernes. Et même si elle s'était terminée au profit des anciens, sous cette forme, elle ne pouvait profiter au peuple. Dans cette guerre, la guerre de la civilisation et de la modernisation, le porte-drapeau était européen. Sous prétexte de civiliser, on entreprit la guerre de la modernisation. Puis, durant cent ans, et plus de cent ans, les sociétés non européennes sont progressé dans la voie de la modernisation grâce à leurs propres intellectuels.

Islam qui avait façonné les plus beaux esprits et les visages humains les plus remarquables. Je pouvais, comme homme, sentir vivre en moi une personnalité originale face au monde et à chaque individu. Est-il possible, dans ces conditions, de transformer un tel «moi» en un instrument dont toute la valeur se résume à consommer une marchandise nouvelle? Il faut le vider de sa personnalité. Il faut nier tous les «moi» qu'il sent en lui. Il faut l'obliger à croire qu'il appartient à une civilisation inférieure, à une culture inférieure, à un système inférieur, et que la civilisation européenne, la civilisation occidentale et la race occidentale sont une civilisation et une race supérieures. L'Afrique doit croire que L'Africain était sauvage, afin que le désir de devenir civilisé puisse naître en elle et qu'elle remette avec aisance sa destinée entre les mains de l'Européen pour que celui-ci la rende civilisée. C'est à cette condition que l'Africain ne réalisera pas qu'au lieu de la «civiliser» on l'aura tout simplement «modernisé». Alors, on constate que tout d'un coup, au 18e et au 19e siècle, l'Africain est réputé anthropophage et sauvage; pourtant, l'Africain qui, des siècles durant, a été en contact avec la civilisation islamique, n'a jamais été considéré comme tel. Soudain l'Africain noir devient un anthropophage, il attrape une odeur particulière, fait partie d'une race à part; les parties grises de ses cellules cérébrales s'arrêtent de fonctionner, la queue du gène de la cellule cérébrale de l'Oriental et de l'Africain, au contraire de celle de l'Européen, devient courte! Même les savants en médecine et en biologie ont prouvé que le cerveau de l'Occidental possède une couche de matière grise supplémentaire, absente chez l'homme oriental ou noir, et qu'elle joue un rôle dans l'intelligence et les sentiments de l'homme occidental. Ils ont aussi prouvé que la cellule cérébrale de l'Occidental possède une queue supplémentaire, responsable d'un génie et d'une sagesse supérieurs, et dont l'Oriental est dépourvu!

C'est ainsi que tous les non-Européens doivent devenir modernes. Pour les moderniser, il faut d'abord combattre leur religion, car la religion est cause de ce que chaque société sent vivre en elle sa propre personnalité. La religion est ce monde spirituel supérieur auquel chacun se reconnaît lié. Si ce monde spirituel est piétiné, détruit, méprisé, en réalité, c'est l'homme relié à ce monde spirituel qui est méprisé et détruit. De là provient le fait que brusquement un mouvement de combat contre le fanatisme a vu le jour en Orient, en Asie et en Afrique, combat mené par les intellectuels locaux eux-mêmes.

Fanon dit que l'Europe a voulu rendre tous les non-Européens prisonniers de la machine. Or, peut-on rendre prisonnier de la machine ou d'une production particulière venue d'Europe un homme ou une société, avant d'avoir vidé ceux-ci de leur personnalité? Il faut donc supprimer cette personnalité.

La religion, l'histoire, la culture, à titre d'ensemble de valeurs spirituelles et intellectuelles, et d'acquisitions littéraires confèrent à une société sa personnalité. C'est pourquoi tout cela doit être détruit.

Au 19^e siècle, en tant qu'Iranien, je me sentais relié à une grande civilisation du quatrième, sixième, septième, huitième siècle de l'Islam, une civilisation qui n'avait pas son égal dans le monde et qui tenait sous son influence le monde entier. Je me sentais relié à une civilisation vieille de plus de deux mille ans, qui a, sous des formes diverses, insufflé dans le monde humain un souffle spirituel nouveau. Je me sentais relié à un Islam qui était la religion la plus élevée, la plus nouvelle et la plus mondiale, une religion qui avait apporté avec elle tant de valeurs spirituelles, qui avait assimilé tant de civilisations différentes et était à l'origine d'une civilisation grandiose. Je me sentais lié à un

la tribu aimait à attacher devant son fortin, en compagnie des meilleurs chiens de chasse, deux beaux chevaux. ~~À~~ présent, nous avons transformé ses goûts, c'est-à-dire que nous les avons modernisés. Au lieu d'être fier de poster deux nobles et beaux chevaux devant son fortin, il se fait un honneur d'y garer deux Renault avec des accessoires en or».

Je demandai : «Ont-ils donc des routes?» Il me dit que provisoirement on a construit sept ou huit kilomètres de route autour du fortin. «Les premiers temps après l'achat de la voiture, le chef de la tribu lui faisait faire tous les matins un peu de route. Il la mettait en marche, puis les gens se rassemblaient et admiraient la voiture. Comme il n'avait pas de chauffeur sur place, on en avait envoyé un d'ici pour sept ou huit mois. On lui donnait un salaire mensuel!».

Il n'y avait pas non plus de pompe à essence. Il fallait apporter de loin l'essence en barque.

On voit donc que le but du capitalisme n'était pas de civiliser vraiment cette tribu. Mais il la modernisa réellement. Celui qui jadis se glorifiait de son cheval et montait à cheval, se glorifie réellement à présent de son automobile et monte en voiture. Le chef de tribu, l'homme asiatique ou non européen est vraiment devenu moderne. Mais il faudrait être très simpliste ou juger superficiellement pour dire qu'il est aussi devenu civilisé.

La modernisation consiste dans le changement des traditions, dans le passage de l'ancien vers le nouveau dans le domaine des diverses consommations de la vie matérielle. Car l'ancien était fabriqué par les indigènes, alors que le nouveau est fabriqué par la machine du 18^e, du 19^e ou du 20^e siècle.

tier et montagneux sur les bords du fleuve Tchad, en Afrique, où vivaient des tribus extrêmement primitives, dont les gens ne portaient même pas encore de vêtements et vivaient d'élevage. Il me pointa un endroit où se trouvaient un certain nombre de villages autour d'un fortin appartenant au chef de la tribu. Puis il me dit que dans cette tribu il n'y avait pas encore d'école, ni de route, que les gens ordinaires n'y avaient pas encore d'habits convenables, ni de maison. Ils vivaient généralement sous la tente.

Le chef de cette tribu à moitié sauvage disposait de deux automobiles Renault très modernes, avec des accessoires en or, qu'il garait devant son fortin. Il me raconta encore que les gens de cette contrée avaient pour toute distraction l'équitation. Le propriétaire du meilleur cheval était l'homme le plus célèbre, envié de tous. Chacun avait dans l'idée de se procurer un cheval meilleur que celui du voisin. Le cheval était pour chacun un moyen de rivaliser dans l'honneur «Tant qu'une telle mentalité domine les esprits des gens de la tribu, me dit-il, personne n'ira acheter une voiture. Tous achèteront un cheval. Or, nous ne produisons pas de chevaux. Il faut par conséquent trouver un moyen pour que l'homme de la tribu achète la voiture produite en Europe.

Les femmes de la tribu se maquillent excellemment et d'une manière qui plaît à tous, au moyen de résines et de sucs provenant des arbres de la forêt. Leurs vêtements traditionnels, leurs danses traditionnelles, leurs nourritures traditionnelles plaisent à tous. Dans cet état de choses, il est certain que ni la femme de la tribu n'achètera les produits de beauté Christian Dior de Paris, ni l'homme n'achètera une voiture Renault. Jamais l'Européen ne pourra introduire sa marchandise dans une telle tribu. Quoiqu'il en soit, de savantes manœuvres ont eu pour résultat que les sociologues européens sont parvenus à changer le goût traditionnel de cette population. Précédemment, le chef de

à la civilisation. Il leur a traduit modernisation par civilisation afin de les pousser à coopérer eux-mêmes à leur modernisation. Et l'on constate que, bien plus que les agents de la bourgeoisie, du capitalisme et de l'industrie européenne, ce sont les intellectuels non européens qui se sont efforcés de moderniser la consommation et la forme de vie des sociétés non européennes. Mais ceux-ci, ne pouvant pas produire eux-mêmes les produits modernes, devinrent dépendants des machines qui les produisaient pour eux

Lorsque je faisais mes études en Europe, une usine de voitures avait publié une petite annonce pour embaucher moyennant un bon salaire, un étudiant en sociologie et en psychologie. Il se trouvait que je cherchais du travail, et par ailleurs, il m'intéressait de savoir pourquoi une usine de voitures avait besoin d'un sociologue et d'un psychologue. Je m'y rendis donc. Dans l'entretien que j'eus avec le responsable des relations publiques de l'usine, celui-ci commença par me dire: «Vous vous demandez certainement pourquoi nous avons fait appel à vous qui avez étudié la sociologie, alors que normalement nous devrions plutôt avoir affaire aux étudiants en sciences techniques». Comme je répondis affirmativement, il se mit à m'expliquer. Il apporta une carte de toute l'Asie et de l'Afrique, et me dit que dans les villes, disons A, B, C, D .. les voitures de son usine se vendaient bien et avaient beaucoup de consommateurs, alors que dans les villes X, Y, Z, elles ne trouvaient pas d'acheteurs. «Or, me dit-il, ce n'est pas d'un ingénieur que l'on peut en demander la raison. C'est le sociologue qui doit comprendre quel est le goût de ces gens et pourquoi ils n'achètent pas ces voitures, afin que, si cela nous est possible, nous changions la couleur ou le modèle des voitures, ou, si cela ne nous est pas possible, nous changions le goût des gens». Puis il me donna un exemple du succès que les sociologues européens avaient remporté dans la modernisation d'une tribu. Il me montra un territoire fores-

Le modernisme a été le choc le plus puissant qui pouvait vider de sa forme de pensée et de sa personnalité le non-Européen, à travers le monde entier, dans toutes les sociétés non européennes, et quelque fut sa forme de pensée. Le seul travail des Européens a été de susciter dans toutes les sociétés, quelque fut leur forme, la tentation de «devenir moderne». Ils savaient que s'ils parvenaient, par n'importe quel moyen et n'importe quelle ruse, à provoquer l'amour de la modernisation chez l'Oriental, celui-ci serait même prêt à coopérer à extirper tout ce qui lui vient de son passé, et, de ses propres mains et avec l'aide de l'Européen, à traîner dans la boue pour le détruire tout facteur qui valorise sa personnalité en tant que non-Européen, tout facteur qui lui assure une culture spécifique, une religion particulière, une personnalité propre.

Par conséquent, le trait commun de tous les pays d'Extrême Orient, du Moyen-Orient, du Proche-Orient, des pays islamiques et des pays d'Afrique noire, devint l'apparition en eux d'une passion pour la modernisation. Et «devenir moderne» consistait à devenir un simili-Européen. «Moderne» était équivalent de «moderne dans la consommation», c'est-à-dire consommateur de produits modernes, de formes de vie modernes. Ces formes de vie modernes, ces produits qu'il consomme n'appartiennent pas aux types de produits, aux formes de vie et aux traditions authentiques de son passé, de sa nation et de sa société: ils sont tels qu'ils sont importés d'Europe. C'est pourquoi il fallait moderniser les non-Européens quant à la consommation. Mais on ne pouvait pas dire au non-Européen qu'on voulait réformer son intelligence, son cerveau, sa personnalité. Car dans ce cas, il aurait résisté. Par conséquent, l'Européen, dans la mesure même où il voulait moderniser les sociétés non européennes, c'est-à-dire leur jeter en pâture une consommation moderne, se devait de leur faire comprendre que «moderne» signifie «civilisé», car tout homme aspire

teur des dits produits! Mais il faut modifier ses goûts, ses habitudes, ses raisons de souffrir, ses désirs, ses ~~idées~~, ses critères de beauté, ses traditions, ses relations sociales et ses distractions de telle manière qu'il devienne nécessairement un consommateur des produits européens. C'est ainsi que les producteurs et les grands capitalistes européens ont proposé un programme de réflexion à leurs penseurs.

Ce programme consiste en ceci, que tous les hommes de la terre deviennent identiques, qu'ils vivent de la même manière, pensent de la même manière. Mais il est impossible que tous les peuples pensent de la même façon. Qu'est-ce donc qui façonne la personnalité, la qualité spirituelle et intellectuelle d'un homme et d'un peuple? La religion, la culture, la civilisation passée, l'éducation, les traditions, c'est tout cela qui constitue l'ensemble des facteurs qui façonnent la personnalité et la qualité spirituelle et intellectuelle d'un homme et d'une société. Ces facteurs varient selon les sociétés. Ils ont une forme en Europe, ils en ont une autre dans chaque coin d'Afrique ou d'Asie. Eh bien, tous doivent devenir identiques! Pour cela, il faut que les différentes pensées que nous rencontrons chez chacun des peuples, dans chaque région et chaque société, disparaissent pour faire place à un unique patron. Quel sera le patron, le modèle? C'est l'Europe qui l'établit, c'est elle qui montre à tous les Orientaux, les Asiatiques et les Africains, comment il faut penser, comment il faut s'habiller, quelles douleurs il faut éprouver, quelle maison il faut construire, comment il faut organiser ses relations sociales, quels désirs il faut avoir, comment il faut consommer, comment il faut penser, ce dont il faut être satisfait. Au bout d'un certain temps, on s'est tout à coup trouvé en présence d'une nouvelle culture, intitulée «modernisme», offerte au monde entier.

produits de beauté produit à grande vitesse en Europe. Production variée et abondante, toujours en progrès du point de vue quantité et qualité. Ces produits doivent pénétrer les pays africains et asiatiques. Il était impossible que les femmes et les hommes asiatiques et africains du dix-huitième et du dix-neuvième siècle consomment ces marchandises, même si on les avait mis gratuitement à leur disposition, car ils avaient leurs propres critères traditionnels de beauté. Une dame africaine ou asiatique, pour se montrer belle, pour se parer, se coiffer, n'avait aucun besoin de ces produits, de ces choses ridicules. Elle avait ses propres produits de beauté, ses fards, ses parures; elle les utilisait, et tout le monde en était content. Elle n'éprouvait même aucun besoin nouveau qui les lui fasse changer. Par conséquent, les produits européens restaient invendus. Les gens qui vivent avec de telles conceptions, de tels besoins, de tels goûts, qui satisfont eux-mêmes à tous leurs besoins à l'intérieur de leur propre société, ces gens ne sont pas aptes à devenir des consommateurs des produits du capitalisme industriel du dix-huitième siècle européen. Que faut-il donc faire? Il faut convertir ces hommes, en Asie et en Afrique, en consommateurs de produits européens. Il faut organiser leur société de telle manière qu'ils achètent les marchandises européennes. Il faut «changer un peuple». Il faut changer un peuple, il faut changer un homme, afin de pouvoir changer ses vêtements, sa consommation, sa parure, l'ameublement de sa maison, la forme de sa ville. Que faut-il changer en lui? Il faut changer son esprit! Qui donc peut changer l'esprit d'un peuple, la pensée d'une société? Ce ne sont plus ni le capitaliste européen, ni l'ingénieur européen, ni ceux qui ont fabriqué les marchandises qui en sont capables. C'est alors que les penseurs européens doivent entrer en scène et concevoir un programme spécial pour changer les goûts, la pensée et la vie de l'homme non européen. Et non pas tel que ce dernier le voudrait, car il pourrait bien changer en un sens tel qu'il ne devienne toujours pas consomma-

même rythme que la production formidable qui ne cesse d'augmenter. Ce n'est pas possible! Par conséquent, ~~la~~ la même façon que la machine augmente nécessairement sa production, il faut aussi nécessairement déborder ses propres frontières et trouver un marché hors de sa propre société. Au dix-huitième siècle, alors que la machine, en même temps que la nouvelle technique et la nouvelle science, tombait aux mains du capitalisme, le destin futur de l'homme était fixé. Tous les hommes de l'univers devaient de manière absolument nécessaire devenir les consommateurs des marchandises produites. Les marchés européens sont rapidement saturés, en conséquence de quoi il faut obligatoirement exporter les marchandises excédentaires vers l'Afrique ou l'Asie. L'Africain et l'Asiatique doivent consommer tous les produits européens. Parce que la machine l'exige.

Mais peut-on aisément exporter ces produits vers l'Orient, alors que la manière de vivre de l'Oriental ne nécessite nullement la consommation de tels produits? Peut-on lui imposer de consommer absolument ces marchandises? Ce n'est pas possible! Pénètre-t-on dans la société asiatique, on y trouve des vêtements confectionnés par la femme du pays ou l'atelier local. On y porte des vêtements traditionnels, propres à cette société. Les usines de confection et de tissage qui produisent les tissus européens modernes, n'ont ici aucun client. Va-t-on dans la société africaine? tout leur plaisir, toute leur distraction réside dans l'équitation et le plaisir pris à la beauté du cheval. Ils n'ont aucune route, aucun chauffeur. L'idée même de voiture est absente de leur esprit. Ils n'ont d'ailleurs aucun besoin de voiture. Ils vivent selon une production et une consommation qui s'équilibrent et correspondent à leurs traditions, à leurs goûts

et leurs besoins. Il n'y a par conséquent pas lieu pour eux de consommer une voiture européenne. Une fabrique de

duisent le même produit peuvent, en produisant davantage, mettre à la disposition du public des produits meilleur marché. Par conséquent, les produits de la première machine reste invendus. Pour qu'il puisse de jour en jour augmenter la salaire de ses ouvriers, tout en livrant au marché des marchandises toujours moins chères que celles de son rival, tout patron doit augmenter sa production. La science et la technique sont venues au secours de la machine pour lui faire toujours augmenter sa production. C'est ce facteur qui a changé le visage de l'humanité actuelle. N' imaginez pas que ce n'est qu'un des problèmes de notre monde actuel! Non! En dehors de lui, il n'y en a fondamentalement pas d'autres durant ces deux derniers siècles. Tous les problèmes que l'Europe a créés dans le monde d'aujourd'hui se réduisent à celui-là

La machine doit augmenter chaque année sa production de manière progressive. Par conséquent, elle doit, pour que sa production ne reste pas invendue, promouvoir constamment la consommation. Mais la consommation ne suit pas la production pas à pas. Il est possible que dans une société, en l'espace de dix ans, la consommation de papier augmente de trente pour cent. Mais nous voyons des machines à papier qui dans le même laps de temps, augmentent de trois cent pour cent leur production de papier, celle-ci peut même être multipliée par quatre. S'il y a dix ans, une machine produisait à l'heure cinq kilomètres de papier, à présent, après dix ans, elle en produit cinquante alors que durant ces dix ans la consommation de papier n'a pas augmenté au même rythme, et ne peut même pas augmenter à ce rythme. Alors, que faut-il faire de cette production excédentaire? Que faut-il faire de ce papier en trop? Il faut susciter une nouvelle consommation. Chaque société européenne a un certain taux de consommation. Sa population n'excède pas 40, 50 ou 60 millions. Elle ne peut pas contraindre les gens à augmenter leur consommation au

aide une civilisation originale dans notre propre société, car nous ne savions pas ce qu'était la civilisation, nous ne savions pas quelle était sa forme: c'est-eux qui lui ont donné forme!

Par conséquent, sans savoir ce que nous avions à construire dans cette société, et sans avoir au préalable décidé quelle forme donner à notre société qui soit en harmonie avec nos propres manières de penser, sans avoir emprunté des matériaux à notre propre civilisation (ou celle des autres mais en conformité avec un dessein préétabli et selon une structure d'organisation), non, sans aucun plan, nous avons entassé des matériaux divers pris d'un peu partout. Dans ces matériaux, il y a de l'euro-péen, du traditionnel, du passé et du présent, mais comme ça, entassé, sans forme ni figure, sans aucune allure. Ainsi s'est constituée une société moderne, informe et sans but.

Qu'est-ce qui est à l'origine de cette civilisation-mosaïque dans les pays non européens? de ces sociétés faites et de bric et de broc n'ayant ni forme ni but déterminé, dont on ne sait ce qu'elles sont, et dont les membres ne savent pas pourquoi ils vivent, ni quel est leur but, leur avenir, ou quelles sont leurs idées?

Aux dix-septième, dix-huitième et dix-neuvième siècle, la machine fut inventée et se répandit en Europe. Elle était aux mains des riches et des capitalistes. Une des particularités de la machine consiste en ceci que lorsqu'elle fonctionne, il faut sans cesse élever son taux de production. C'est une nécessité de la machine. Si en l'espace de dix, onze ans, une machine n'augmente pas son taux de production, cette machine meurt, elle disparaît, elle ne peut pas continuer à fonctionner, elle ne peut pas concurrencer les autres machines. Pourquoi? Parce que si elle n'augmente pas son taux de production, les autres machines qui pro-

manière, qu'en Inde on faisait de la peinture comme la fait un Indien, que le poète y connaissait les souffrances d'un Indien, qu'on y avait les manières de penser de sa propre société. peines, maladies, désir et religion étaient les leurs. Bien qu'au point de vue du niveau de civilisation ils disposaient de peu de biens matériels, tout ce qu'ils possédaient était à eux. Ils n'étaient pas malades, même s'ils étaient pauvres, car la maladie est autre chose que la pauvreté. Mais aujourd'hui, la société européenne, dans la mesure où elle est parvenue à exporter les symboles de sa civilisation dans les sociétés non européennes, fait consommer par celle-ci ses propres outils et moyens modernes de production. Dans cette même mesure, elle est également parvenue à exporter un type de pensée philosophique, un type de croyance, un type de goûts et un type de comportement qui lui est propre, vers des sociétés totalement étrangères à ces comportements, ces désespoirs, ces manières de penser, ces goûts, ces mœurs. C'est ainsi que, selon le mot de Diop, le grand penseur noir, sont apparues des sociétés, en dehors de la civilisation européenne -comme notre société- qui sont des sociétés-mosaïques. Société mosaïque, qu'est-ce à dire? C'est-à-dire une mosaïque, de ces mosaïques que nous connaissons, faites de centaines de petites pierres colorées, minuscules, de couleurs différentes, de formes différentes, toutes pressées dans un seul moule. Mais à quelle figure donnent-elles naissance? A aucune.

Ce morceau de mosaïque a des couleurs différentes, de multiples petites pièces avec des formes différentes, mais il n'a produit aucune forme d'ensemble. Pourquoi?... Ces civilisations aussi sont des civilisations-mosaïques, dont une partie des matériaux vient du passé, et une autre, sans forme, sans allure, a été importée d'Europe. Cela a donné un moule à mosaïque intitulé «semi-civilisation, semi-modernisation». Nous n'avons pas choisi nous-même les éléments constitutifs de la civilisation européenne pour construire à leur

lent que la machine lui a imposé. C'est ce système qui entraîné pour lui les maux dont il se plaint. Mais moi, moi qui souffre d'un manque de mécanisation, je me plains mal de machinisme! C'est aussi ridicule que si nous étions écrasés par une voiture, bras, jambes et côtes fracassées, la tête et le visage couverts de sang, et que nous nous mettions à crier comme le chauffeur qui se trouve derrière volant et qui nous a écrasés, que nous en avons assez de conduire et d'écraser des gens!

C'est de cette façon que les sociétés non européennes ont été aliénées par les sociétés européennes, qu'elles sont devenues étrangères à elles-mêmes. L'homme instruit ou l'intellectuel de la société orientale ne sent plus comme l'Oriental, ne se plaint plus comme l'Oriental, ne désire pas comme l'Oriental, ne souffre pas des maux de sa propre société, mais il éprouve les peines, les souffrances, les sentiments et les besoins d'un Européen qui vit au faîte du capitalisme et de l'abondance matérielle.

Tel est le plus grand malheur, la plus grande déviation existant dans la société humaine contemporaine: la déviation psychique des personnalités non européennes qui éprouvent autre chose que les réalités qui sont les leurs. Alors que jadis, les pays non européens étaient eux-mêmes. Il y a deux cents ans, peut-être n'avaient-ils pas la civilisation européenne d'aujourd'hui, mais chacun d'eux était lui-même. leurs sentiments, leurs désirs, leurs manières de conception philosophique et religieuse, tout cela leur appartenait. Si je me rendais dans un pays comme l'Inde ou un pays africain, je savais que ce pays était africain, que ce pays était indien, que leurs goûts étaient les leurs que leur architecture était la leur, qu'ils faisaient de la poésie à leur manière, leur spiritualité, leurs distractions, leurs goûts, leurs plaisirs, leurs vénération, tout ce qu'ils faisaient de mauvais ou de bon, leur art, leur esthétique, leur

propres peines, mes propres souffrances et mes propres idéaux.

C'est de cette manière que j'ai été aliéné par une autre culture. Tel Noir d'Afrique, tel Berbère d'Afrique du Nord, tel Iranien ou Indien d'Asie, possède un passé particulier et une situation actuelle spécifique. Cependant ils découvrent en eux comme étant leurs propres souffrances, des souffrances qui sont celles de l'époque qui suit le Moyen-âge, la Renaissance du seizième siècle, les Lumières du dix-huitième, le scientisme et les idéologies du dix-neuvième, le monde capitaliste d'après la première et la seconde guerre mondiale!

En quoi cela te concerne-t-il? Mais enfin, de tout cela, qu'est-ce qui t'appartient pour que ces souffrances, ces idéaux, ces sentiments et ces réactions t'appartiennent? Il en va exactement comme si j'avais mal aux pieds et me plaignais de maux de nerfs! Pourquoi? Parce que je suis en contact permanent avec quelqu'un de beaucoup plus malin, de beaucoup plus riche, de beaucoup plus distingué, de beaucoup plus respectable que moi, et que ses nerfs sont détraqués. En tant que patient je souffre de maux de pieds, mais pour potion je cherche un remède pour mes nerfs, car je ressens en moi la fatigue nerveuse et la dépression psychique d'un autre, non mes propres maux de pieds. Par conséquent, je ne me sens pas tel que je suis, mais tel que cet autre est, c'est-à-dire que je suis aliéné.

Ne voyez-vous pas que dans telle société sévit la faim et l'analphabétisme généralisé? Et pendant ce temps, l'intellectuel appartenant à cette société pense, sent et désire de la même manière que la jeune génération américaine, anglaise ou française. Sa souffrance, c'est l'abondance de biens et de jouissances, et l'infirmité des choses de l'esprit. Il a soif d'idéal, de calmant. Son mal provient du régime vio-

lées au cours de l'histoire, leur donnant une forme spécifique. Ces manifestations expriment et justifient les peines et les besoins, le caractère propre de l'esprit et du tempérament, les particularités sociales et matérielles, et finalement les rapports sociaux et l'organisation de ce peuple.

Lorsque je sens ma propre religion, ma propre littérature, mes propres sentiments, mes peines, mes souffrances et mes besoins dans ma culture à moi, je me sens véritablement moi-même un moi social et historiqué (non individuel), qui est la source d'où a jailli cette culture. Par conséquent, la culture est une superstructure et une manifestation de l'infrastructure elle est l'être véritable de ma société et de l'histoire de ma société

Mais des facteurs artificiels et le plus souvent douteux sont apparus à une certaine époque dans une société ayant des conditions et des relations sociales propres, lui faisant connaître des souffrances, des peines, des sentiments et des émotions typiquement issus d'un autre esprit, d'un autre passé, d'une autre éducation, d'un autre monde matériel, économique et social. On efface de mon esprit ma propre culture, puis on la remplace par une autre qui correspond à une autre époque, une autre étape historique, un autre niveau de vie, un autre système et d'autres fondements économiques, une autre histoire, d'autres relations sociales et politiques. Ensuite, lorsque je veux m'éprouver moi-même, c'est la culture d'une autre société que je sens à la place de la mienne. Alors, je me mets à me plaindre de maux qui ne sont pas mes maux, je broie des idées noires qui n'ont rien à voir avec mes réalités culturelles, philosophiques ou sociales. J'adopte des idéaux et des souffrances qui sont naturelles à telle autre société, qui appartiennent à cette société-là, aux conditions sociales, économiques, politiques et historiques de cette société, non de la mienne. Mais moi, je prends ces peines, ces souffrances, ces idéaux, pour mes

Un autre genre d'aliénation ou de possession de l'homme par un phénomène qui le rend étranger à lui-même, ou rend une société étrangère à elle-même, est une aliénation plus terrible, plus patente et plus réelle que les précédentes. C'est d'elle dont nous, Orientaux, Iraniens, Indiens, Africains, musulmans, nous souffrons. Il ne s'agit pas d'une aliénation par la technologie. Nous n'avons pas été aliénés par la machine. Il ne s'agit pas de machinisme. il ne s'agit pas non plus de bureaucratie: quelques bureaux et une paire d'employés ne font pas un homme bureaucratisé. La bourgeoisie elle-même n'a pas atteint un tel degré qu'elle puisse nous aliéner. Non, ce dont nous souffrons, et qui est plus violent et plus dangereux que tout, c'est l'aliénation culturelle.

L'aliénation culturelle, qu'est-ce à dire? N'avons-nous pas dit que l'aliénation, sous quelque forme qu'elle se présente, consiste en ceci, que l'homme n'éprouve pas comme «soi» ce qu'il est, mais sent autre chose en lui au lieu et place de son «moi». Un tel homme est aliéné. Maintenant, que ce qu'il sent comme étant soi tout en n'étant pas lui-même, soit de l'argent, une machine, le guichet 345, que ce soit la dévotion religieuse ou une bien-aimée (2), rien n'y fait: c'est une affaire de hasard, ou de goût de celui qui est concerné.

Qu'est-ce que la culture? Je ne veux pas citer ici les diverses définitions de la culture. Quelle que soit sa définition, la culture entre dans l'énoncé que voici: elle consiste dans l'ensemble des manifestations (sous forme de symboles, de signes, de mœurs, de traditions, d'œuvres, de comportements sociaux...) spirituelles, artistiques, historiques, littéraires, religieuses et sensibles qu'un peuple a accumu-

(2) Ailleurs, Shari'ati a développé cette idée que la dévotion, tout comme l'ascèse et le mystique, et l'amour passionné d'une bien-aimée sont des formes d'aliénation (N d t.)

vail, cet homme se sent avant tout «Monsieur guichet 345». Tout le monde s'adresse à lui comme «le guichet 345». On le connaît comme «le guichet 345». Le fait que tous le considèrent comme attaché à rien au monde si ce n'est au guichet 345, fait naître en lui et en tous les autres le sentiment qu'il est le guichet 345 et non un tel, fils d'un tel, ayant telles particularités. Telle est l'aliénation par la bureaucratie.

Littéralement, l'aliénation signifie: «possédé d'un djinn» (1) Ja dis la possession existait. Quelqu'un qui devenait fou, on disait qu'il était possédé d'un génie, que celui-ci avait pris la place de la raison du possédé, qu'il avait ravi sa raison. L'homme ne s'éprouvait plus lui-même, il sentait un djinn en lui. C'est le même terme qu'aujourd'hui la sociologie et la psychologie ont adopté pour cette maladie. De même que jadis, par l'effet du contact de l'homme avec un djinn, ou du contact d'un djinn avec l'homme, ce dernier devenait possédé, de même aujourd'hui, par l'effet du contact permanent de l'homme avec un outil particulier ou avec une forme de travail sec et sans âme, monotone et toujours répété, dans les vastes systèmes administratifs, l'homme est transformé en l'un des rouages de cette administration, ou une partie de cette machinerie. Il ne sent même plus son originalité, il est perdu. On disait jadis qu'un djinn ou un démon prenait possession de l'homme sain et le rendait possédé ou fou. Aujourd'hui ce sont les instruments de travail et la forme de travail qui prennent possession de l'homme et emportent progressivement sa personnalité première et vraiment humaine. C'est la «personnalité» de la machine, de l'outil, de la forme de travail, de la série des instances administratives etc qui prend possession de lui et qu'il éprouve à la place de lui-même.

(1) Le mot arabe ou persan pour folie ou aliénation est de fait dérivé de djinn ou de div (démon) (N d t.).

seul sentiment qui naît en lui consiste à aller la lui visser d'un tour, de deux tours ou d'un demi tour! Le monde entier consiste pour lui à laisser passer deux vis et à serrer la troisième. Telle est sa philosophie de la vie, tel est le sens, l'essence et la vérité de son être humain. Pourquoi visse-t-il? Pour visser

Cet homme est devenu tel qu'il ne se sent plus l'homme de tels sentiments, de tels idéaux, de tels besoins, de telles vertus. Tout cela s'écroule: il devient, selon le mot de Marcuse, un «homme unidimensionnel», ou selon René Guénon, un «homme diminué», ou encore, selon Chandelle, un «homme cyclique» la production pour la consommation, la consommation pour la production.

Cet homme qui était un microcosme, un petit univers semblable à Dieu, doué de mœurs divines, est transformé en prolongement de pince: la «personnalité» de machine, de vis et de mouvement mécanique s'est incarnée en lui. Il ne se voit plus telle personne, fils d'un tel, de tel foyer, de telle famille, de telle éducation, de telle race, possédant telles qualités. En toute vérité, il ne se sent plus autre chose qu'un outil, une machine

Cette aliénation prend parfois la forme d'une maladie grave qu'il faut soigner. Elle peut être violente au point qu'il faille porter le malade à l'hôpital psychiatrique. L'aliénation qui envahit l'homme au moyen de la machine ou d'un système inhumain, est une aliénation par la technocratie. Parfois l'aliénation provient de la technocratie, parfois aussi d'un système bureaucratique. Selon un sociologue -j'ai oublié s'il s'agit de Max Weber ou de Marcel Mauss-, dans un système bureaucratique très compliqué, avec des milliers de guichets numérotés, le monsieur assis par exemple au guichet 345, et qui, pendant vingt ou trente ans travaille dans ce guichet, répétant durant toute sa vie le même tra-

variés et des besoins divers.

Mais voici que la mère, la fiancée et l'ami du personnage de Charlie Chaplin viennent le voir à l'usine. Cet homme n'a pas encore pris l'habitude de ce système mécanisé, rude et monotone, toujours répété, unidimensionnel. Alors qu'il est occupé à travailler, tout à coup il aperçoit sa bien-aimée, sa mère, son camarade: il laisse passer la vis, s'en va les embrasser, leur demander des nouvelles, leur adresser des «où étiez-vous? il y a très longtemps que je ne vous avais pas vus, je m'inquiétais de vous, asseyez-vous qu'on bavarde un peu; garçon, un thé s'il vous plaît!». ».

Tout à coup, il voit surgir la police, s'allumer les lumières rouges. Alerte! Les inspecteurs arrivent «Que s'est-il passé?». Tous les dispositifs de contrôle de l'usine ont enregistré le fait qu'une vis est passée sans être vissée! Tout s'est arrêté et on est venu prendre notre homme au collet. «Qu'as-tu donc fait!».

L'apparition en cet homme d'un sentiment humain extrêmement naturel et simple est cause de ce que tout le système se grippe. Dans le système actuel, l'homme n'a pas la possibilité d'exprimer le moindre sentiment humain qui ne soit pas conforme au système. Mais petit à petit on rend l'homme qui possède de tels sentiments à ce point conforme au système, à ce point machinal, qu'après vingt ans de travail, les définitions de l'homme comme animal raisonnable, animal religieux, animal conscient et constructeur... toutes ces définitions cessent de valoir pour lui

Mais alors, qu'est cet homme? Un animal vivant une vis sur trois! Lorsque marchant en rue il aperçoit un agent qui porte des boutons en forme de vis octogonales, il sort immédiatement sa pince pour les serrer! Voit-il une dame qui porte une marque au chapeau ou au col par exemple, le

lations, d'autres sections L'homme ne sait pas d'où vient ce ruban, ni où il va, ni pourquoi lui-même fait ce travail. Sept ou huit individus sont postés les uns à côté des autres. Le travail de notre homme consiste à laisser passer, sans y toucher, deux vis d'un appareil qui se trouve sur le tapis roulant, et à visser d'un tour seulement la troisième vis. Puis il doit de nouveau laisser passer deux vis et visser de deux tours la troisième, ensuite laisser encore passer deux vis et visser d'un demi tour la troisième, et ainsi de suite: un tour, deux tours, un demi tour... Il poursuit ainsi durant huit ou neuf heures. Puis la sonnette retentit. L'homme retourne chez lui sans se soucier ni de ce qu'étaient ces vis, ni du pourquoi de son travail, ni d'où venait la chaîne et où elle allait, ni de ce qu'il fabriquait. Il n'a pas la moindre idée du travail qu'il fait. Il ne peut absolument pas non plus parler avec les sept ou huit personnes qui se trouvent à ses côtés, car le tapis roulant avance à une allure telle que s'il jette un coup d'œil sur son compagnon pour voir qui il est, la vis passe devant lui et toute l'usine s'arrête: on vient, on lui inflige une amende et on l'expulse.

Cet homme ne se compose que de deux yeux et d'une attention fixée sur les vis. Et toute l'activité humaine qu'il accomplit en tant qu'homme tient en ce tour de vis, ces deux tours et ce demi tour, et puis c'est tout.

Pourtant, l'homme est un être dont l'une des caractéristiques est qu'il évalue son travail, et, en second lieu, s'il choisit un travail, il le fait en fonction d'un but qui l'a d'abord attiré. Il s'assigne un but, puis, après avoir déterminé le but, c'est lui-même qui établit comment il faut entreprendre le travail, et durant l'accomplissement du travail, il ne cesse pas d'éprouver des sentiments. Lorsque je fais un travail, c'est en vue de tel résultat, de tel but. En plus du fait que l'homme, dans son travail, en a le sentiment, c'est-à-dire, est conscient du travail qu'il fait, il possède des sentiments.

tudes multiples et variées... Rencontrait-il sa mère en ~~sa~~ par exemple, c'étaient les sentiments d'un fils qui revoyait sa mère après un certain temps, qui surgissaient en lui. Voyait-il son camarade qu'il n'avait pas revu depuis longtemps, il ressentait le désir d'aller s'asseoir près de lui dans un coin tranquille, de lui demander des nouvelles, de lui raconter sa vie... Rencontrait-il celle qu'il aimait, c'étaient des sentiments de passion et d'amour qui naissaient en lui: il voulait s'asseoir près d'elle pour échanger des confidences. Voyait-il son ennemi, c'étaient des sentiments de haine et des souvenirs affligeants et sinistres d'inimitié qui naissaient en son cœur: il voulait le combattre, le maltraiter et se venger de lui. Bref, c'était un homme, avec des aspirations diverses. Si, dans la vie, ses yeux tombaient sur un beau paysage, le sentiment esthétique lui faisait éprouver du plaisir; s'ils tombaient sur un spectacle laid, c'étaient des sentiments d'aversion et de tristesse qui naissaient en lui... tel est l'homme naturel, libre

Après cela, il s'en va travailler en usine. Une usine immense et très compliquée dont cet ouvrier lui-même ne possède pas une image d'ensemble. Il ignore ce que fabrique toute cette énorme organisation de personnel et de technique, et quelle relation existe entre les deux. Il va seulement dans un bureau où il dépose quelques copies de sa carte d'identité avec quelques photos, puis on lui dit de se rendre à la salle numéro tant, chez un tel. Il s'en va donc à la salle numéro tant et y reste pour y travailler dix heures par jour. On le conduit dans un couloir, puis une pièce. Arrive un monsieur qui lui dit: «Tiens! voilà ton travail!».

- Qu'est-ce que je dois faire?

- Rien

Dans le grand atelier il y a un large ruban métallique qui avance régulièrement. Ce ruban entre d'un côté de la salle et en sort de l'autre, vers d'autres salles, d'autres instal-

défigurent l'homme sont les instruments de travail. Ceci est parfaitement clair en sociologie et en psychologie: un homme qui tout au long de sa vie est habituellement en contact avec un unique outil ou une forme particulière de travail, oublie peu à peu sa personnalité indépendante et véritable, et sent, au lieu et place de lui-même, l'outil en question. Quelqu'un qui de manière permanente est par exemple attelé tous les matins, de huit heures à midi, et tous les après-midi de deux ou trois heures à six ou sept heures, à une unique machine ou une unique vis, cet homme-là voit tous ses sentiments, ses pensées, ses émotions et ses particularités humaines oblitérées, suspendues. Il n'a pour toute tâche qu'à prendre en main un outil et à exécuter une opération mécanique précise. On fera par exemple passer devant lui une chaîne de montage et on lui dira de laisser passer deux vis sur trois et de serrer la troisième... Cet homme qui possède toute une gamme de sentiments, des aptitudes et des pensées diverses, des goûts et des dégoûts, des répulsions et des attrait multiples, est transformé en un être qui durant tout son temps de veille, de jour comme de nuit, c'est-à-dire durant la plus grande partie de son temps, en ses moments d'activité les plus intenses, qui sont ses moments de travail, serre une vis sur deux, ou deux vis sur trois. Il n'est plus qu'un instrument tout au long de ces dix, onze ou douze heures, son travail se réduit à une action toujours répétée, monotone. Toutes ses qualités humaines sont mises en veilleuse. Parmi les exemples abondants pour illustrer cela, celui que donne Charlie Chaplin est le plus clair de tous. Dans son film *les Temps modernes*, Chaplin met en scène un homme qui, au début, était un homme libre; il avait des sentiments variés, il aimait sa fiancée, il honorait son père... Lorsque ses vieux amis lui rendaient visite, il éprouvait joie et animation; il connaissait la gêne, la tristesse, l'envie de s'asseoir près de quelqu'un et de partager ses soucis avec lui. Face aux différentes dimensions de la vie il éprouvait certains besoins, certaines réactions; il possédait des apti-

les sociétés du monde, que celle-ci soient européennes ou non, que signifie-t-il? de qui dis-je qu'il est un intellectuel? qui sont les intellectuels, quel est leur rôle et leur mission au sein de leurs propres sociétés?

Pour le dire en quelques mots, est intellectuel celui qui est conscient de sa situation humaine dans le temps et l'espace historique et sociologique qui est le sien, et à qui cette conscience donne un sentiment de responsabilité. L'intellectuel est un homme conscient et responsable qui joue un rôle de guide scientifique, social et révolutionnaire dans sa société.

Deuxième terme assimilé ou assimilation. C'est le terme qui est à la base de toutes les discussions et de toutes les tracasseries avec lesquelles nous, non-Européens, nous, musulmans, nous sommes aux prises. L'assimilation signifie qu'un homme, de manière délibérée ou non, se rend semblable à un autre. C'est-à-dire qu'on se fait soi-même semblable à un autre. Lorsqu'un homme est atteint de cette maladie, il perd le sens de sa propre personnalité, de son originalité ou de ses traits particuliers. Et s'il s'en rend compte, il les prend en aversion. Afin de s'affranchir de toutes ses particularités, personnelles, sociales ou nationales, il se rend soi-même, de manière inconditionnelle, et en y mettant tout son cœur, semblable à un autre; ainsi sera-t-il délivré de l'opprobre qu'il sent peser sur lui et sur tout ce qui le concerne, et jouira-t-il de tous les honneurs et de toutes les supériorités qu'il sent chez l'autre.

Troisième terme: aliénation. L'aliénation signifie que l'homme se fait étranger à lui-même, qu'il se perd lui-même, et sent en lui autre chose, un autre individu, au lieu et place de lui-même. Ceci est un type grave de maladie sociale et psychique de l'homme. L'aliénation existe sous plusieurs formes et dépend de plusieurs facteurs. Un des facteurs qui

sation est-elle un autre problème, un autre phénomène social que la civilisation, sans rapport avec celle-ci? En fait, au nom de la civilisation c'est la modernisation qui a malheureusement été donnée en pâture aux sociétés non européennes, au nom de la civilisation.

Durant ces cent, cent cinquante ans où toutes les sociétés non européennes, en particulier les sociétés islamiques, se sont trouvées en contact avec l'Occident et la civilisation occidentale, et ont été contraintes à se moderniser, c'est l'Occident qui s'est chargé de la mission de modernisation de ces sociétés. Sous prétexte de faire connaître la civilisation à ces sociétés, on nous a donné la modernisation - quand je dis «nous», j'entends toutes les sociétés non européennes- et on nous a expliqué que c'est cela, la civilisation. Il y a des années que nos intellectuels auraient dû se rendre compte, auraient dû faire comprendre à notre peuple que si la modernisation est une question, la civilisation en est une autre. Ils auraient dû nous faire comprendre que par la voie de la modernisation on ne peut pas arriver à la civilisation. Mais ils ne l'ont pas dit! Pourquoi les universitaires et les intellectuels des sociétés non européennes, durant ces cent, cent cinquante ans où l'Europe a pris en charge la modernisation de ces sociétés, où l'Europe s'était donné pour but de moderniser tous les non-Européens, pourquoi ne se sont-ils pas aperçus d'un tel problème? J'en dirai la raison au cours de cet exposé

Dans cette discussion, je recourrai à certaines expressions qui, si elles restent ambiguës laisseront tout mon exposé dans l'ambiguïté. C'est pourquoi j'insisterai d'abord sur quelques mots clefs: après les avoir expliqués, j'entrerai dans la discussion.

D'abord, intellectuel. Ce terme de la langue courante, qui connaît une vogue étonnante dans nos sociétés et toutes

CIVILISATION ET MODERNISATION

Dr. Ali SHARI'ATI

Le problème de la culture et de la non-culture de la civilisation et de la modernisation est impliqué dans le message même de l'Islam. Il s'agit d'une des questions les plus fondamentales que non seulement chaque musulman a le devoir, au nom de l'Islam, d'avoir continuellement présent à l'esprit, mais encore, d'une question à laquelle les intellectuels des sociétés islamiques, directement responsables de leur propre «être civilisé» ou «être moderne», ainsi que de la civilisation et de la modernisation de leur société, se heurtent d'une manière toute spéciale

Un des problèmes les plus brûlants, voire le problème le plus urgent et le plus vital que nous ayons à traiter aujourd'hui, et qui jusqu'à présent a malheureusement été négligé, est le problème de la modernisation. Ce problème, nous le rencontrons aujourd'hui dans toutes les sociétés non européennes, donc aussi dans les sociétés islamiques. Il s'agit de discerner les rapports existant entre modernisation et civilisation, ou, comme on l'a prétendu, de savoir si oui ou non civilisation équivaut à modernisation: la moderni-

les impôts à Missan, il avait écrit à sa femme, restée à Médine, une poème dans lequel il faisait allusion au vin... Pour cette raison Omar l'a relevé de ses fonctions.

Voir Ibn 'Abdel Barr, T 1, p.296 & Y Hamwi -Mu'jam Al-buldan, T 5, pp.242-243.

(4') Ibn 'Abdel Barr, T 2, p 467

Chah Waliyu-Allah Dahlawi a une interprétation fort intéressante concernant la perspicacité de Omar. Voir Izolatu Al-Khafa

(42) Tabari, T 3, p 264

Ibn Sa'd, T 3, pp 340, 341, 343 et 344

(43) Fath Al-Bari, T 7, pp 49-50

Arriyad Annadira, T.2, p 76

Ibn Khaldun, annexe au second tome, p 25

(44) Ibn Sa'd, T.3, p 64 & T.5, p 36

(45) Kanz al-'Ummal, T 5, hadith 2324

Ibn Sa'd, T 3, p 64

(46) Par référence au verset (IV-20)

(47) Ibn Kathir, in Tafsir par référence à Abu Ya'la et Ibn Al-mundir, T 1, p 467

(48) Arriyad Annadira, T 2, p 56

Sirat Ibn Al-Khattab, de Ibn Al-juzi, p. 27

(49) Kanz Al-'ummal, T 5, hadith 424

(50) Sarsakhi -Al-Mabsut, T 10, p 25

- (11) Sunan addanrmi, section des fatmas.
- (12) Kanz Al-'Ummal (Trésor des gouverneurs), T.5, hadith:2281.
- (13) Abu Yusuf, Kitab Al-Kharaj (livre du tribut), p.25
- (14) Ibn Sa'd, T 3, pp.306-308
- (15) Kanz al-'Ummal, T.5, hadith.2280 & 2285.
- (16) Ibn Kathir, T.7, p 138
- (17) Abu Yusuf, p 117
- (18) Ibn Sa'd, T:3, p 28
- (19) Ibn Kathir, T:8, p 3
- (20) Ibn Sa'd, T 3, p.38.
- (21) Ibn Sa'd, T 3, p 28
Ibn Kathir, T 8, p.3.
- (22) Ibn Abi Al-Hadid dans Charh Annahj, T 1, p 182.
- (23) Ibn Qutayba, T.1, p 71 Sur ce point Ibn Hajar rapporte que «Aqil suite à ce refus de la part de Ali rejoint le camp de Mu'awiyya», cf Al-Isaba, T.3, p 487
- (24) Tabari, T.2, p 450.
Ibn Hicham «Assira», T.4, p.311
- Kanz al-'Ummal, T.5, hadith.2261, 2264, 2268, 2278, 2291 et 2299
- (25) Abu Yusuf, p 117
- (26) Kanz al-'Ummal, T.5, hadith.2313
- (27) Tabari, T.3, p 273
- (28) Tabari, T.3, p 446
- (29) Tabari, T:3, pp 550-551.
- (30) Ibn Kathir, T 8, p 8
- (31) Idem, T 8, pp.4-5.
- (32) Abu Yusuf, p 115
Abu Dawud, Hadith 55
Ibn Al-'Athir, T.3, p 30.
Tabari, T.3, p 273.
- (33) Abu Yusuf, p 116
- (34) Al-Bayhaqi- Assunan Al-Kubra, T 10, p.136
- (35) Idem
- (36) Ibn Khillikan-Wafiyat Al-'A'yan, T 2, p 168.
- (37) Tabari, T 2, p 508.
- (38) Idem, T 2, p.487.
- (39) Kanz al-'Ummal, T:5, hadith 2374
Tabari, T.2, p.449
Ibn 'Abd Al-Barr (Al-Isti'ab), T 2, p 689
- (40) Annu'man ben 'Iddi, un des premiers musulmans parmi ceux qui avaient émigré en Abyssinie. Quand Omar l'avait envoyé collecter

'Uthman, aussi, a été l'objet des critiques les plus sévères. Il n'a jamais tenté, malgré tout son pouvoir de calife, d'étrangler ces revendications. Il y répondit toujours en public.

De même s'est comporté Ali face aux Kharijites. Une fois ses hommes avaient arrêté cinq Kharijites qui l'insultaient en plein public et dont l'un avait même juré de l'assassiner. Ali les relâcha sans prendre à leur encontre de mesures spéciales car l'opposition verbale n'est pas un délit (50).

En vérité la période du califat dont nous avons traité précédemment était et restera un flambeau qui attirera tous les musulmans en général et en particulier les doctes et les gens sincères Elle restera aussi en critère de jugement des différents systèmes religieux, politiques, éthiques et sociaux à l'intérieur de l'Islam et jusqu'à la fin du temps.

Notes

(1) Tabari Tarikh Al'Umam Wal muluk, T.2, p 6-8

(2) Il voulait dire qu'elle s'est passée hâtivement .

(3) Bukhari Kitab Al-Muhanbin (Livre des combattants) section 16 et le musnad de l'Imam Ahmed, T 1, hadith 39-

(4) Voir Tabari T.3, p 292, Ibn Al-Athir, T.3, pp 34 35 .

Ibn Sa'd, T 3, p 344

Fath al-Bar, T 7, p 49

(5) Tabari, T'3, p 292

Ibn Al-Athir, T'3, p.36

Ibn Kathir (Al-bidaya wa Nnihaya), T 7, p. 46

(6) Ibn Qutayba, Al-Imama wa Siyassa, T 1, p 41 .

(7) Tabari, T 3, p.450.

(8) Tabari T.4, p 112

Al-Mas'udi (Muruj Addahab), T 2, p 42.

(9) Ibn Kathir, T.8, pp.13-14

Mas'udi, T 2, p.42.

(10) Ibn Sa'd, T 4, p 113

Les assemblées de Shura n'étaient pas les seules occasions de rencontre entre califes et population. Ils se rencontraient cinq fois par jour lors des prières, lors de l'office du vendredi et des fêtes. Leurs demeures n'étaient point distinctes des autres maisons sans «secrétaires» ou «directeur de cabinet». Ils se promenaient sans garde spéciale ni militaires qui arrêteraient tout mouvement pour que «leurs excellences» puissent passer avec leurs cortèges, leurs «voitures» et leurs «motos». Tout individu pouvait librement leur demander des comptes, les interroger, les critiquer ... Non seulement les califes toléraient cette participation des gens mais ils l'encourageaient aussi... On a vu auparavant Abu Bakr dire dans son discours inaugural: *«Si je me comporte bien aidez-moi-et si je dévie redressez-moi»*.

Lors d'un prêche de l'office du Vendredi, Omar avait tenté de limiter la dot (Mahr) à une somme maximale de quatre cent dirhams. Une femme s'est alors levée et lui a appelé que non seulement Dieu n'avait pas limité cela mais qu'IL a même permis un quintal d'argent comme dot (46)... Alors Omar revint sur sa proposition et dit sa célèbre phrase: *«Omar a tort et cette femme a raison. Tous les gens sont plus connaisseurs que Omar»* (47).

Une autre fois, après une répartition de tissus, Salman voyant que Omar avait un habit plus grand que ce que sa part ne lui permettait, demanda au calife de s'expliquer. Il répondit que c'était sa part additionnée à celle de son fils 'Abdullah que ce dernier lui avait offerte (48).

Une autre fois encore Omar interrogea les gens: *«Que ferez-vous s'il m'arrive de me relâcher et de ne pas me comporter comme je devrais?»* Bichr Ibn Sa'ida, l'un des présents, lui rétorqua: *«Nous te redresserons..»* et Omar approuva.

de sa famille (43). Malheureusement le troisième calife ne s'y conforma point, et accorda à ses gendres, les Omayyades, de grandes responsabilités dans le gouvernement et des sommes d'argents colossales de la trésorie des musulmans. Ceci finit par mécontenter ouvertement les autres tribus (44).

'Uthman justifiait cette conduite par ces liens familiaux. Il disait: *«Abu Bakr et Omar ont choisi dans cet argent leur ascétisme et celui de leur famille quant à moi j'y vois un ralliement de mes proches»* (45).

Et le résultat fut ce que Omar avait justement prédit: les tribus se révoltèrent et 'Uthman fût assassiné. Plus grave encore les sectarismes et les 'asabiya que l'Islam avait enterrés reprirent vie.

Esprit de démocratie

La caractéristique la plus importante au sein du système califal fût la totale liberté d'expression et de critique. Les califes n'étaient point isolés des gens. Ils participaient aux réunions de Shura et aux discussions sans corporatisme ni esprit partisan. Toutes les personnes présentes pouvaient participer et faire des propositions suivant leurs convictions personnelles.

Aussi les *«Ahl Al-Hall Wal-'Aqd»* (littéralement: les gens qui lient et délient; en réalité les savants, les doctes et les gens de compétence) avaient à conclure en présence de tous les éléments de chaque situation sans contrefaçon. L'argument et la preuve valides furent les seuls critères d'adoption ou de rejet sans crainte d'une quelconque personne ou d'une quelconque institution ou classe.

ta rébellion. Si nous n'avons pas constaté la compétence d'Abu Bakr nous ne lui aurions pas laissé ce califat... Ô toi Abu Sufyan, les croyants sont, entre eux, des gens de conseil en dépit de leur éloignement alors que les hypocrites sont des détourneurs et des arnaqueurs»(39).

Et suite au comportement des deux premiers califes à l'égard tant des arabes que des non arabes, proches et lointains, les 'asabiya (esprits de corps) s'étaient dissoutes dans un universalisme global. Abu Bakr n'accorda à aucun de ses proches une charge dans le gouvernement. De même fut la pratique de Omar qui, lors de son califat, ne désigna personne de sa famille -à l'exception de Nu'man Ibn 'Adi qui collectait les impôts dans la région de Mis-san (à côté de Bassora) pour une courte durée- (40).

Sur ce point le comportement des deux califes constitue le modèle islamique par excellence.

A la fin de sa vie Omar sentit revenir le vent du sectarisme tribal avec les conséquences qui pourraient en découler. En parlant de sa succession après son décès et surtout de 'Uthman Ibn 'Affan, il dit à Ibn 'Abbas:«*Par Dieu s'il ('Uthman) est désigné, il mettra les membres de sa famille au pouvoir et ils asserviront la population... laquelle se révoltera et le tuera»(41).*

Ceci le préoccupa jusqu'à son dernier soupir juste avant sa mort il appela 'Ali Ibn Abi Talib, 'Uthman Ibn 'Affan et Sa'd Ibn Abi Waqqas et confia à chacun:«*Sois pieux envers Dieu et ne met pas ta famille sur le dos des gens»(42).*

Ajoutons à cela que Omar avait instauré des règles et des conditions pour les membres de l'assemblée à laquelle incombait le choix du calife. L'une des règles voulait que la personne désignée promette de ne pas privilégier les gens

moment que pour lui le calife et n'importe quel citoyen n'étaient pas égaux (34).

Ali, voyant un jour son armure en vente au marché, porta plainte contre le demmi (non musulman) qui vendait une armure ne lui appartenait pas. Mais, comme il ne pourrait prouver en être le propriétaire, le juge prononça le verdict en faveur du demmi (35).

Ibn Khillikan, raconte que l'Imam Ali, comparaissant un jour à la suite d'une autre dispute avec un autre demmi devant le juge qui, à la vue du calife, se leva et le salua; dit à l'adresse du juge: *«C'est ta première injustice»* (36).

Gouvernement sans 'asabiya (esprit de corps)

L'une des caractéristiques des premiers temps de l'ère islamique était de considérer, en égard à l'esprit de l'Islam, tous les gens égaux. Toutefois à la mort du saint Prophète, les tendances tribales ont re-émergé et ont même encouragé le mouvement des apostats. Écoutons l'un des disciples de Musaylima: *«Je sais que Musaylima est un menteur mais le menteur de Rabi'a est meilleur que le sincère de Modar»* (37). Un notable de la tribu Bani Ghatfan qui protégeait Tolayhaa l'apostat disait: *«Par Dieu suivre un Prophète allié m'est plus profitable que de suivre le Prophète de Quraych»* (38).

Au sein même de Médine lors de l'élection d'Abu Bakr, le compagnon Sa'd Ibn 'Ubada, par attachement tribal, a refusé l'élection du premier calife. De même Abu Sufyan avait un ressentiment pour Abu Bakr. Il avait dit à Ali: *«Pourquoi en est-il ainsi? le califat revient à la tribu la moins noble de Quraych... Si tu veux je peux favoriser une rébellion contre lui»*. Ali lui rétorqua: *«Tu es encore un ennemi de l'Islam et des musulmans. Je ne veux pas de*

des musulmans (31).

Une autre fois encore, Omar déclarait : *«Par Dieu je ne vous ai point envoyé de gouverneurs pour vous asservir ou pour usurper vos richesses mais seulement pour vous apprendre votre religion. Si vous constatez autre chose, avisez-moi»*. Ce à quoi 'Amr Ibn al-'As lui demanda : *«Si un gouverneur corrige sévèrement une partie de population, tu le lui reprocherais?»*. Il répondit : *«Oui! Par Allah j'ai vu le saint Prophète payer de sa propre personne»* (32).

Une fois le calife Omar exigea de tous les gouverneurs des régions de participer au pèlerinage. Il profita de la présence des musulmans pour leur demander s'ils avaient quelque chose à reprocher à ses gouverneurs. Un musulman lui répondit que son envoyé lui avait donné injustement cent coups de fouet... Omar lui ordonna de le fouetter de même. 'Amr Ibn al-'As se leva et pria le calife de ne pas le faire car cela aurait une valeur de jurisprudence... Et fâché, Omar de répondre : *«Rien d'étrange à cela... J'ai vu le saint Prophète payer de sa propre personne»*... et à la fin l'homme accepta deux cent dinars en échange des cent fouets (33).

Souveraineté de la loi

Les califes «bien guidés» ne se plaçaient point au-dessus de la loi. Aux yeux de cette dernière ils étaient égaux avec tout citoyen, musulman ou non. . Et malgré le fait que c'étaient eux qui désignaient les juges ils leur laissaient le plein droit de les juger et parfois de prononcer des verdicts contre eux.

Il est arrivé que suite à un différend survenu entre Omar et Ubay Ibn Ka'b les deux paraissaient devant le juge Zayd Ibn Tabit lequel était mal à l'aise d'avoir à exiger du calife de jurer. Alors ce dernier jura de lui-même. A la clôture, Omar déclara que Zayd n'était pas un bon juge du

loire-toi et il en sera de même pour tes subordonnés»(26).

Omar, de son côté, avait coutume de dire à ses gouverneurs:«*Je ne vous ai pas délégué pour que vous maltraitez la population mais pour diriger sa prière, trancher équitablement dans ses différends et répartir entre ses membres en toute justice*» (27)

Le premier discours après sa désignation annonçait d'ailleurs:«*On m'a accordé la responsabilité et j'ai accepté. Sachez que je suis un imitateur, non un inventeur en matière de dogme. Après la conformité au saint Livre et à la Traditions du Prophète, je vous dois trois choses. suivre les deux califes que vous aviez auparavant choisis, être bienfaisant et ne vous demander que ce dont vous êtes redevables*» (28).

Quant à Ali, après la désignation de Qays Ibn Sa'ad comme gouverneur de l'Egypte, il écrivait aux égyptiens:«*Nous vous devons la conformité au Livre de Dieu et à la Tradition du Prophète, la juste décision, l'exacte exécution et le conseil en votre absence*». Après la lecture de cette lettre, Qays Ibn Sa'd ajouta:«*Si nous n'œuvrons pas dans cette direction vous ne nous devez aucune allégeance*»(29).

A une autre occasion, l'Imam Ali écrivait à l'un de ses gouverneurs:«*Ne sois pas distant des gens parceque l'éloignement mène à l'ignorance de la population Le grand s'amoindrit et le faible s'agrandit.. Le juste et l'injuste se confondent*» (30).

Ce n'était pas simple rhétorique de la part de Ali car c'était une pratique courante chez lui. Il avait l'habitude de se promener dans les marchés, de commander le bien et de condamner le mal... à tel point qu'aucun étranger ne pensait, en le voyant, qu'il pourrait être en face du commandeur

Conception du gouvernement

- Comment ces califes concevaient-ils le gouvernement?
- Comment pensaient-ils leurs devoirs, leurs statuts et leurs positions... etc.

Les califes eux-mêmes répondaient à ces questions dans leurs prêches et leurs discours d'investitures.

Abu Bakr: *«O gens, j'ai été désigné comme votre dirigeant mais je ne suis pas le meilleur d'entre vous. Si je me comporte bien, aidez-moiet si je me comporte mal, redressez-moi. La franchise est une confiance alors quē le mensonge est une trahison. Le faible d'entre vous est fort pour moi jusqu'à ce qu'il ait ses droits. Le fort d'entre vous est faible pour moi tant qu'il ne s'est pas acquité de ses devoirs. Que personne d'entre vous ne lésine sur l'effort dans la voie de Dieu. Tout peuple qui ignore le Jihad sera frappé de honte... Obéissez-moi tant que j'obéis à Dieu et à Son Prophète . Si j'enfreins leurs commandements, vous ne me devez plus obéissance»*(24).

Et Omar: *«O gens... Personne ne peut exiger l'obéissance alors que lui-même désobéit à Dieu... Vous devez toujours exiger, de ma part, de ne vous imposer et de ne vous allouer que ce qui est de droit»* (25).

Et quand Abu Bakr délégua 'Amr Ibn al-'As au Sham (Syrie) et Liban actuels) et en Palestine, il lui conseille: *«Sois pieux dans ton secret et dans ton apparence, humble devant Dieu qui te voit et voit tes actes. Œuvre pour l'au-delà et ne cherche que l'agrément de Dieu. Sois le père (protecteur) de tes compagnons et garde toi d'entrer dans leurs secrets; leur extérieur seul te regarde... Amé-*

Omar, dans l'un de ses discours, dit: *«Il ne m'est permis dans la trésorie que deux habits, l'un pour l'été l'autre pour l'hiver et le nécessaire pour la vie d'une famille quraychite moyenne. .»* (16).

Dans un autre discours: *«Il n'est permis dans cet argent que trois choses:*

-un prélèvement juste.

-un allocation justifiée

-et une prévention de l'illicite (Haram)

quant à moi je suis comme le tuteur d'un orphelin, si je peux m'en passer je ne prendrai rien, sinon je prendrai avec modération» (17)

La pratique de 'Alī après son investiture fût similaire à celle d'Abū Bakr et d'Omar. Il s'habillait très modestement (une chemise usée) (18)... Quand un compagnon lui rendit visite, il le trouve grelottant de froid avec des habits insuffisants pour l'hiver (19). A sa mort, on n'a trouvé chez lui que 700 dirhams qu'il avait économisés pour avoir un serveur (20).. Il avait pour règle de ne rien acheter à des gens qui le connaissaient de peur de se voir accorder des rabais parceque guide des musulmans (21).

Et lors de la bataille entre lui et Mu'awiya on lui conseilla de puiser dans la trésorie le nécessaire pour se protéger comme le faisait Mu'awiya. Il répondit: *«Vous me demandez chercher la victoire dans l'usurpation. Par Dieu je ne ferai jamais cela tant que le soleil se lèvera et que le ciel sera sillonné d'étoiles»* (22).

Aussi quand son frère 'Aqīl lui demanda de lui accorder une part de la trésorie il refusa en disant: *«Tu veux que le Seigneur me brûle en enfer?»* (23).

second le monarque a les mains libres dans la trésorerie générale qu'il gère comme bon lui semble; alors que le calife n'est qu'un dépositaire lié à ses fonctions par le Char'.

Omar demanda un jour à Salman le persan: «Suis-je monarque ou calife?». Salman lui répondit: «Si tu as pris un dirham ou plus ou moins des musulmans et que tu ne lui as pas assigné sa destination avec justice... tu es un monarque». Une autre fois Omar disait: «Par Dieu je ne sais si je suis un calife ou un monarque...»; l'un des compagnons lui rétorqua: «O commandeur des croyants ils sont distincts... le calife ne prélève qu'avec droiture et n'alloue qu'avec justice. Tu es -louange à Dieu- ainsi. Le monarque opprime les gens, il confisque à celui-ci pour donner à celui-là...» (14).

Au lendemain de son investiture Abu Bakr se dirigea au marché pour y vendre du tissu... il rencontra Omar qui lui demanda sa destination.

-au marché, répondit Abu Bakr

-pour quoi faire, alors que tu as la responsabilité des musulmans?

-et d'où pourrai-je nourrir ma famille?

-allons voir Abu 'Ubayda (responsable de Bayt al-Mal: Trésorie des musulmans).

Une fois arrivés, Abu 'Ubayda dit à Abu Bakr: «Je te réserve une part d'un muhajir (migrant) moyen, ni riche ni pauvre et deux habits, l'un pour l'été l'autre pour l'hiver... Tu ramèneras toujours l'habit usé pour prendre un autre».. Sur son lit de mort, Abu Bakr dit: «J'avais dit à Omar ne pas pouvoir manger de cet argent; il m'a convaincu. Si je meurs prenez de mon argent 8000 dirhams et rendez-les à Bayt al-Mal».. Et Omar de dire: «Que Dieu accorde à Abu Bakr sa clémence, il a rendu la vie difficile à son successeur» (15).

Omar, dans l'un de ses discours, dit:«*Il ne m'est permis dans la trésorie que deux habits, l'un pour l'été l'autre pour l'hiver et le nécessaire pour la vie d'une famille quraychite moyenne...*» (16).

Dans un autre discours:«*Il n'est permis dans cet argent que trois choses*»

-un prélèvement juste.

-un allocation justifiée

-et une prévention de l'illicite (Haram)

quant à moi je suis comme le tuteur d'un orphelin, si je peux m'en passer je ne prendrai rien, sinon je prendrai avec modération» (17).

La pratique de 'Ali après son investiture fût similaire à celle d'Abu Bakr et d'Omar. Il s'habillait très modestement (une chemise usée) (18). . Quand un compagnon lui rendit visite, il le trouve grelottant de froid avec des habits insuffisants pour l'hiver (19) A sa mort, on n'a trouvé chez lui que 700 dirhams qu'il avait économisés pour avoir un serviteur (20). . Il avait pour règle de ne rien acheter à des gens qui le connaissaient de peur de se voir accorder des rabais parceque guide des musulmans (21).

Et lors de la bataille entre lui et Mu'auya on lui conseilla de puiser dans la trésorie le nécessaire pour se protéger comme le faisait Mu'auya. Il répondit:«*Vous me demandez chercher la victoire dans l'usurpation Par Dieu je ne ferai jamais cela tant que le soleil se lèvera et que le ciel sera sillonné d'étoiles*» (22)

Aussi quand son frère 'Aqil lui demanda de lui accorder une part de la trésorie il refusa en disant:«*Tu veux que le Seigneur me brûle en enfer?*»(23).

second le monarque a les mains libres dans la trésorie générale qu'il gère comme bon lui semble; alors que le calife n'est qu'un dépositaire lié à ses fonctions par le Char'.

Omar demanda un jour à Salman le persan:«Suis-je monarque ou calife?». Salman lui répondit:«Si tu as pris un dirham ou plus ou moins des musulmans et que tu ne lui as pas assigné sa destination avec justice... tu es un monarque». Une autre fois Omar disait:«Par Dieu je ne sais si je suis un calife ou un monarque...»; l'un des compagnons lui rétorqua:«O commandeur des croyants ils sont distincts... le calife ne prélève qu'avec droiture et n'alloue qu'avec justice. Tu es -louange à Dieu- ainsi. Le monarque opprime les gens, il confisque à celui-ci pour donner à celui-là...»(14).

Au lendemain de son investiture Abu Bakr se dirigea au marché pour y vendre du tissu... il rencontra Omar qui lui demanda sa destination.

-au marché, répondit Abu Bakr

-pour quoi faire, alors que tu as la responsabilité des musulmans?

-et d'où pourrai-je nourrir ma famille?

-allons voir Abu 'Ubayda (responsable de Bayt al-Mal: Trésorie des musulmans).

Une fois arrivés, Abu 'Ubayda dit à Abu Bakr:«Je te réserve une part d'un muhajir (migrant) moyen, ni riche ni pauvre et deux habits, l'un pour l'été l'autre pour l'hiver... Tu ramèneras toujours l'habit usé pour prendre un autre».. Sur son lit de mort, Abu Bakr dit:«J'avais dit à Omar ne pas pouvoir manger de cet argent; il m'a convaincu. Si je meurs prenez de mon argent 8000 dirhams et rendez-les à Bayt al-Mal» .Et Omar de dire:«Que Dieu accorde à Abu Bakr sa clémence, il a rendu la vie difficile à son successeur» (15).

Il est donc clair -à partir de ces exemples- que les califes «bien guidés» considéraient le califat comme électif et nécessitant la consultation des musulmans ainsi que leur agrément. L'usurpation du pouvoir par force directe ou par hérédité était assimilée au «Mulk». Abu Moussa al-Ach'ari clarifiait bien cette opinion: *«L'Imara, est une obéissance aux directives -et aux choix- alors que le Mulk est la prise du pouvoir par l'épée»*(10).

Gouvernement consultatif

Les quatre califes ne pouvaient prendre une quelconque décision constitutionnelle ou législative sans la consultation des doctes. Maymoun Ibn Mahrân relate -dans les Sunan de Darami- que lorsqu'Abu Bakr était confronté à une quelconque question, il interrogeait en premier lieu le saint Coran puis la pratique du Prophète et ensuite il réunissait, pour les consulter, les meilleurs parmi les musulmans (11). De même fut le complément du second calife Omar (12).

Les «Rachiduns» voyaient que les «Ahl al Shura» avaient le droit d'exprimer leurs opinions en toute liberté. Omar avait déclaré lors de son investiture: *«Je ne vous ai dérangés que pour que vous participiez à ma confiance et à mes responsabilités Je suis un parmi vous et vous êtes appelés à reconnaître le juste sans tenir compte de mon opinion Je ne veux en aucun cas que vous vous subordonniez à mes opinions»* (13).

La Responsabilité de la trésorie

Les «Rachidun» considéraient la trésorie comme un dépôt à la fois de Dieu et des musulmans. Ils ne permettaient point d'entrées ni de sorties illicites. Il était interdit d'utiliser la trésorie générale à des fins personnelles... L'une des différences entre le califat et le Mulk est que dans le

prêche, il a constitué avant sa mort une assemblée à laquelle incombait la désignation du successeur. Et il dit aux gens: *«Tuez celui qui se proclame comme Amir (commandeur, prince...) sans la consultation des musulmans»*. L'assemblée, en question était constituée de six personnes intègres dont le propre fils de Omar lequel fût -a priori- écarté d'une éventuelle désignation de peur que le califat ne devienne héréditaire (4).

A la fin, l'assemblée a accordé à 'Abderrahman Ibn 'Awf la responsabilité de désigner le calife. Il demanda aux gens leur avis et, entre autres, aux pèlerins de retour à Médine et il comprit après ce plébiscite que la majorité des musulmans était pour 'Uthman Ibn 'Affan (5). Ce dernier fût ainsi élu troisième calife.

Après son assassinat les gens avaient voulu accorder la charge califale à l'Imam Ali, lequel leur répondit:

«Ceci n'est pas de vos prérogatives. Il est à assumer par les gens de la Shura (consultation) et les participants à Badr . Celui que ces deux groupes désignent est le calife... Qu'on se réunisse pour voir» (6).

Tabari raconte que Ali déclara: *«Ma désignation ne pourra être secrète; elle ne se fera qu'avec l'agrément des musulmans»* (7). Et, lors de son agonie, on lui demanda s'il désignerait son fils al-Hassan comme successeur, ce à quoi il répondit: *«Je ne vous ordonne rien et je ne vous intime rien, vous êtes clairvoyants»* (8). Et à son chevet lorsque quelqu'un lui posa la question: *«Est-ce que tu ne désignes personne pour te succéder comme commandeur des croyants?»* il répondit: *«Non, mais je les laisse comme le saint Prophète les avait laissés -c'est-à-dire que c'est à eux d'élire leur responsable-...»*(9).

Califat électif

A la mort du Saint Prophète, Omar Ibn al-Khattab a proposé Abu Bakr pour gérer la cité musulmane, ce que les Médinois -en tant que représentants de la totalité du pays- ont accepté. . Sur son lit de mort, Abu Bakr a désigné comme successeur Omar Ibn al-Khattab Réunissant les musulmans à la mosquée, il leur dit:

«Accepteriez-vous celui que je désignerai? Je jure par Dieu que je n'ai négligé aucun effort d'opinion et que je n'ai guère choisi un de mes proches... J'ai choisi pour vous Omar Ibn al-Khattab. Ecoutez-le et obéissez-lui». Les gens ont répondu:«Nous avons écouté et nous obéissons» (1)

Et lors de son dernier pèlerinage, Omar a entendu quelqu'un dire:«Si le commandeur des croyants (Omar) venait à décéder, je donnerai l'allégeance à telle personne car

la désignation d'Abu Bakr s'était déroulée à la hâte...» (2)
Il répondit:«Je parlerai ce soir aux gens pour les mettre en garde contre ces groupes qui essaient de s'ingérer dans leurs affaires»... Il profita d'ailleurs de son premier prêche à Médine pour relater le déroulement de l'élection d'Abu Bakr à la Saqifa et les raisons de son choix:

«Je jure par Dieu que nous n'avons guère trouvé meilleur que lui, c'est-à-dire Abu Bakr.. Nous avons craint que les gens, après nous, élisent quelqu'un d'autre et nous n'aurions plus qu'à les suivre et agréer ou s'en séparer et cela aurait été une perversion Toute personne ayant élu une autre sans consultation des musulmans ne peut être suivie..»(3)

Conformément à cette règle qu'il a expliquée dans son

le califat

et ses caractéristiques

Abou al-A'la al-MAOUDOUDI

Tels furent les principes du pouvoir et les bases sur lesquelles s'est érigé le système gouvernemental à l'époque du St Prophète (PSSL)*. Ce furent aussi les mêmes fondements à la base du califat arthodoxe après son décès survenu en l'an dix de l'hégire. Chaque individu, en égard à l'enseignement et à l'éducation reçus ainsi qu'à l'héritage prophétique, connaissait le type de gouvernement véritablement nécessaire et adéquat pour sa société.

Bien que le prophète n'ait pas déterminé de successeur, les gens à l'intérieur de la société musulmane savaient que l'Islam nécessitait un califat concerté. Ni un individu ni une famille quelconque ne pouvaient accaparer le pouvoir et personne n'a essayé de s'imposer par force... La population a librement désigné quatre califes successifs. Cette période fût dénommée «*khilafat Rachida*» autrement dit califat orthodoxe ou bien guidé... Une terminologie qui signifie que ceci fût et est la forme califale saine aux yeux des musulmans.

* Cet article fait suite à celui sur L'Enseignement politique du Saint Coran traduit par Al-Muntaqa n° 7, Chacun constitue d'ailleurs au chapitre spécifique.

Suite à ces articles, nous poursuivons la publication d'extraits du livre de Mawlana Aboul A'la al-MAODOUDI sur «le Califat et la Royauté» en Islam

D'autre part, l'article du professeur Tengku Hassan di TIRO nous présente une région mal connue du monde islamique, l'Indonésie, ainsi que la lutte de ses habitants musulmans contre le colonialisme et l'occidentalisme...

L'étude qui nous est envoyée par M Abdel Razzaq Hassan Muhammad (sur les migrations arabes à Borno) s'inscrit dans le cadre d'une série d'études menées par des professeurs musulmans sur l'Islam en Afrique. L'on peut constater qu'il existe actuellement un noyau d'école dans ce domaine, dont nous nous efforçons d'être l'écho et d'en propager les travaux

Dans le domaine de la philosophie de l'Art Islamique nous présentons une intervention réalisée par M Tadjridi (spécialiste iranien) dans le cadre d'un séminaire organisé par l'UNESCO à Paris sur l'Art en Islam

Enfin l'histoire contemporaine du Proche-Orient fait l'Objet de deux études la 1ère sur le nationalisme turque (Kais Khaz'al al-'Azawi) et la 2ème sur la France et le problème de la Syrie au début de ce siècle

Une nouvelle rubrique se fait jour dans ce numéro. Elle essaiera de présenter quelques thèmes à travers les livres d'exégèse du Qur'an. Dans ce numéro nous parlerons des Sabeens cités dans plusieurs versets coraniques

Les lecteurs noteront, sans doute l'absence de la bibliographie dans ce numéro. Ceci est dû à l'abondance des articles et au nombre élevé de pages

Nous promettons à nos lecteurs de combler ce manque dans le prochain numéro (si Dieu le veut)

Nous espérons être toujours à la hauteur des choix de nos lecteurs... Que Dieu nous garde et nous bénisse
Wassalamu 'Alaykum

EDITORIAL

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux

Assalamu Alaykum

Voici que paraît notre huitième numéro, clôturant, avec un peu de retard, la deuxième année de parution.

Dans ce numéro nous avons essayé de jeter les lumières sur la lutte entre civilisation-Islam d'un côté et théories, valeurs et concepts d'occidentalisme d'un autre côté; ceci dans le but de réfuter avec plus de vigueur les présomptions de l'Occident et des occidentalistes dans ce domaine.

L'article du Dr. Ali Shari'ati repose la question du modernisme et de la modernité du point de vue d'un intellectuel musulman qui a connu l'Occident, qui a étudié et vécu sa pensée et ses développements, et qui a percé ses secrets sans succomber à ses charmes et à ses sorcelleries. Shari'ati a écrit pour ses concitoyens et coreligionnaires leur expliquant la réalité de l'occidentalisme et la vraie conception islamique de la civilisation.

*Quant à l'article de Muhammad Qutb (extraits de son livre *Présomptions concernant l'Islam*) il s'efforce de réfuter certains doutes, et calomnies non fondés, qui visent l'Islam et sa conception de la vie sociale. C'est un dialogue avec l'occident et les occidentaux pour présenter les vraies positions de l'Islam.*

L'article du Dr. Sa'ud Al-MAWLA traite d'une période précise de la lutte menée par l'émir Chakib Arsalan contre l'occidentalisme dans le monde arabe.

- Les «Sabéens» à travers les livres d'exégèse (en Arabe)

- Résumés et Extraits

Table des Matières	Pages
<hr/>	
- Editorial	
- Le Califat et ses caractéristiques	
<i>Abou al-A la al-MAOUDOU</i>	9
- Civilisation et Modernisation	
<i>Dr Ali SHARI AT</i>	25
- Les Migrations Arabes à Borno	
<i>Abdel Razzaq Hassan MOHAMMAD</i>	(en Arabe)
<i>(Voir résumé en français p 127)</i>	
- La France à la Recherche de la Syrie Intégrale (1914-1920)	
<i>Traduction. Majid HALAOU</i>	(en Arabe)
<i>(Voir résumé en français p 129)</i>	
- 385 years of confrontation between Islam & «Kufr» in Indonesia: 1599-1984	
<i>Tenghu Hasan M. de TIRO</i>	55
Islam in regard with civilisation, réactionism , sexual repression & freedom	
<i>Muhammad QUTB</i>	66
Rôle des études européennes et sionistes dans la propagation du Nationalisme Turc	
<i>Kais Khaz'al J Al 'AZAW</i>	(en Arabe)
<i>(Voir résumé en français p 135)</i>	
La philosophie de l'Art Islamique	
<i>Akbar TAJQUIDI</i>	90
Chakib Arsalan et la lutte contre l'Occidentalisation (1924-1929)	
<i>Sa'ud Al MAWLA</i>	97

Les articles n'expriment pas nécessairement la position d'«Al Muntaka» qui demeure, néanmoins, ouverte à toutes les contributions responsables et constructives

Centre d'Etudes et de Documentation Islamique

Al Muntaka

Courrier de l'Islam

Revue Trimestrielle

Pour l'unité des musulmans
Pour une meilleure connaissance de la pensée
islamique



